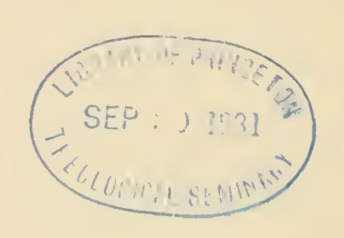

SEP

HISTOIRE

DE

L'APOLOGÉTIQUE

DANS

L'ÉGLISE RÉFORMÉE FRANÇAISE

PAR

ARISTE VIGUIÉ

DOCTEUR EN THÉOLOGIE

UN DES PASTEURS DE L'ÉGLISE RÉFORMÉE DE NÎMES.



PARIS

GRASSART, LIBRAIRE-ÉDITEUR

3, RUE DE LA PAIX ET RUE SAINT-ARNAUD, 4

GENÈVE

E. BÉROUD, LIBRAIRE

1858

STRASBOURG, TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN.

L'Église réformée de France commence à être connue parmi nous. Dans le sein de notre communion, comme en dehors de notre sphère religieuse, des travaux considérables ont déjà jeté une vive et réparatrice lumière sur les origines et les développements du protestantisme évangélique. D'un côté, les fils se sont sentis pressés de répondre à la question: « Vos pères, où sont-ils? » et ils l'ont fait, et ils continueront à le faire, avec piété et avec conscience; de l'autre, les historiens éminents de notre époque ont porté leurs investigations désintéressées sur les trois derniers siècles, et ont écrit au sujet de la Réforme des pages dont quelques-unes paraissent comme une réhabilitation et une apologie de notre foi. Les premiers commencements de l'Église protestante et ses destinées au sein et au dehors de la patrie, sa piété austère et sa sainte énergie, ses infortunes et ses résignations, ses exils, ses martyres, ses gloires, ont frappé de respect et amis et adversaires.

Toutefois c'est de la vie extérieure de la Réforme qu'on s'est jusqu'ici, avant tout, préoccupé: le mouve-

ment de sa vie intellectuelle est plus ou moins demeuré en dehors des recherches de l'historien. Mais avons-nous besoin de montrer combien l'étude d'un pareil mouvement devient aujourd'hui attrayante et nécessaire? Assurément ils devaient penser grandement et saintement de Dieu et des choses éternelles ceux que les maîtres de l'opinion publique se plaisent à appeler dans de récents écrits « les héros du devoir et de la conscience. » On nous a appris qu'il y a des trésors de sagesse, de piété, d'érudition dans la théologie protestante française; il faut donc les recueillir. Nous n'ignorons pas le nom de ces philosophes, de ces historiens, de ces philologues, de ces moralistes qui ont illustré l'Église et leur siècle, et dont la savante Allemagne estime les travaux à un si haut prix: il s'agit donc de pénétrer dans le fonds de leur pensée et de leur œuvre. Cette noble tâche doit, ce nous semble, être acceptée comme un devoir par tous ceux qui aiment le passé et qui ont foi en l'avenir de leur Église.

Nous essayons d'accomplir une partie de cette tâche en présentant l'histoire de l'apologétique protestante, c'est-à-dire en exposant la manière dont la Réforme, depuis son origine, a affirmé l'Évangile et établi les bases de sa foi. Divers motifs nous engagent à nous occuper tout d'abord de cette science chrétienne. Le premier, c'est que, dans l'organisme de la théologie, l'apologétique, à notre avis, doit ouvrir le cycle des études. Le second, c'est qu'elle est la science à la fois la plus simple et la plus profonde, car d'un côté elle

nous présente l'Évangile et la vie religieuse dans leur intimité la plus pure, et de l'autre elle nous fait pénétrer au centre même de la pensée théologique. Enfin, elle offre à tous un intérêt saisissant; c'est là qu'est agitée la question capitale, non la question de l'école, mais la question de la vie présente et de la vie à venir: aussi toute apologétique a un élément dramatique et universel, et c'est ce qui nous explique pourquoi elle a été traitée, toujours par des savants, sans doute, mais non point exclusivement par des théologiens et des érudits de profession; c'est un capitaine comme Mornay, c'est un pasteur comme Abbadie, c'est un naturaliste comme Bonnet, c'est un homme d'État comme Stapfer.

Chacun comprendra les difficultés de notre œuvre. Nous sommes le premier à explorer et à cultiver ce beau champ de travail, et si une pareille position est un avantage pour les forts, elle est sans contredit un écueil pour les faibles. Nous avons eu à défricher le terrain, à en faire le tour, à nous bien assurer de la nature du sol et des influences diverses auxquelles il est soumis; nous avons dû planter les jalons, tracer la voie et y marcher péniblement et avec défiance de nous-même, craignant à chaque instant de nous faire illusion, et soupirant bien des fois après le bonheur d'avoir pour guide, quelque danger qu'il y ait pour la spontanéité, les indications d'un savant autorisé dans la théologie. Il nous a donc fallu voir de nos propres yeux, et apprécier avec nos seules lumières, sans aucun secours ni aucune influence du dehors. C'étaient là de grands

dangers pour notre inexpérience et nous ne saurions nous flatter d'y avoir échappé.

On ne se plaindra pas, je l'espère, des citations de nos anciens auteurs. Je n'ai pas voulu les prodiguer et je n'ai pas voulu en être avare. Il est vrai, et j'ai garde de l'oublier, qu'on ne doit pas juger de la pensée d'un homme par quelques phrases ou par quelques pages isolées, mais il est intéressant et parfois nécessaire de voir comment l'auteur dont on interprète l'idée l'a exprimée lui-même. Une citation est souvent pour le lecteur une révélation. D'ailleurs les ouvrages de nos apologètes commencent à devenir rares, et une comparaison avec le texte aurait été difficile pour un grand nombre.

Je ne cacherai pas la satisfaction intellectuelle et religieuse que m'a procurée ce travail. J'avoue qu'en l'abordant j'avais cru devoir m'armer d'un grand courage et m'adresser les raisonnements les plus sérieux pour m'inciter à surmonter, quand même, la fatigue qui me semblait fatalement inhérente à de pareilles études. Un sentiment, d'une nature tout autrement élevée, me causait aussi une vraie tristesse. Je m'étais persuadé que j'allais me trouver en désaccord assez marqué avec nos vieux apologètes, et la pensée d'une lutte constante et nécessaire avec ces pieux défenseurs de l'Évangile n'était pas sans amertume pour moi. Je ne veux pas prétendre aujourd'hui, après une étude longue et attentive de leurs écrits, que tout y soit également intéressant et que notre conscience religieuse n'ait rien à

modifier dans leur manière d'affirmer et d'exposer scientifiquement le christianisme. Mais c'est un bonheur pour moi de déclarer qu'à mesure que j'avançais dans mes lectures et mes méditations, l'édification toujours, l'admiration parfois, et souvent la surprise joyeuse remplissaient mon âme. Oui, ces hommes sont vraiment nos pères. Entre eux et nous, au point de vue de la science comme au point de vue de la foi, existe le lien le plus intime et le plus sacré. Le même souffle théologique qui agite ces pages vénérables ne laisse pas, grâces à Dieu, de se faire sentir aussi dans nos productions contemporaines. Au fond, et quel que soit le milieu divers où il se produit, le principe réformé persiste toujours le même. Montrer, à travers les formes variées de l'apologétique, cette unité substantielle de la théologie protestante sera, nous osons l'espérer, si nos efforts ne nous trompent pas, d'un intérêt sérieux et d'une grande instruction pour tous.

Les ouvrages d'apologétique sont dans notre littérature les moins nombreux, bien que là où nous sommes relativement pauvres, nous soyons encore riches. On comprend, en effet, que les premiers et pressants besoins de l'Église protestante furent de s'affirmer nettement par le dogme en face du monde et du catholicisme, de montrer par la Bible et par l'histoire la nécessité et la légitimité de la Réforme, et d'exhorter à la persévérance et à la résignation évangéliques les fidèles gémissant sous la persécution. Voilà pourquoi les livres de théologie systématique, de théologie histo-

rique et de théologie pratique se font remarquer par leur nombre, par leur intérêt et par leur importance. Mon sérieux désir est de poursuivre ces études et de m'occuper successivement des trois autres parties de la science chrétienne que je viens d'indiquer. Ce sera pour moi un vif sujet de reconnaissance envers Dieu, si, après avoir fait reposer sa bénédiction sur ce premier essai, il me permet, au milieu de devoirs plus immédiats, de réaliser ce projet de mon esprit et de mon cœur.

L'APOLOGÉTIQUE

DANS L'ÉGLISE RÉFORMÉE.

INTRODUCTION.

Nous voulons faire l'histoire de l'apologétique réformée. Mais, avant d'entreprendre cette étude, il est essentiel d'en définir les deux termes et d'exposer d'un côté ce qu'est l'apologétique, de l'autre ce qu'est dans son principe la théologie réformée.

I.

DE L'APOLOGÉTIQUE EN GÉNÉRAL [1].

De la crise actuelle qui travaille le protestantisme français et dans laquelle, quoi que nous en ayons, nous avons été tous, et nous sommes, plus ou moins profondément engagés, deux résultats sont déjà sortis, acquis désormais à la théologie moderne. Le premier, c'est que le sens par lequel nous percevons le divin et la base

[1] On trouvera que ma manière de considérer l'encyclopédie et surtout l'apologétique, bien que s'accordant au fond avec le grand principe de Schleiermacher, est assez indépendante et personnelle : les ouvrages que j'indique ne confirment donc pas précisément mon

solide sur laquelle doit reposer la foi chrétienne, ce n'est pas l'autorité, ce n'est pas l'entendement, ce n'est pas la vague sentimentalité, c'est la conscience morale. «Toute religion, pour parler avec Vinet, où la conscience ne joue pas le principal rôle n'est qu'une poésie ou un philosophème, et ne tarde pas à se perdre dans un panthéisme ouvert ou désavoué.» Et ailleurs : «Le protestantisme c'est la réintégration de l'élément moral dans la religion, dont il est la substance et à laquelle il donne tout son poids». Et le second résultat qui s'est dégagé de la lutte intellectuelle, c'est que la personne de Jésus-Christ doit prendre dans la vie et dans la pensée religieuse la place centrale qui lui est due. Le christianisme, ce n'est pas seulement la doctrine et la morale enseignées par Jésus-Christ, mais bien Jésus-Christ lui-même se donnant pour la régénération de l'humanité coupable. Nous avons entendu, quand cette

opinion, quelques-uns même la combattent directement, mais ils traitent ces sujets importants d'une manière intéressante ou profonde.

Schleiermacher, *Kurtze Darstellung des theol. Studiums.*

Hagenbach, *Encyclopædie und Methodologie.*

Harless, *Theologische Encyclopædie.*

Kienlen, *Encyclopédie théologique.*

Léon Montet, *Essai d'Encyclopédie théologique.*

Tholuck, *Ueber Apologetik und ihre Litteratur. Verm. Schrift.*

Goy, *La foi et la preuve* (*Revue de théologie*, XII).

Hænell, *Die Apologetik als Wissenschaft* (*Studien und Kritiken*, 1843, 3).

Lechler, *Ueber den Begriff der Apologetik* (*Studien und Kritiken*, 1839, 3).

Colani, *De quelques aberrations de l'apologétique* (*Revue de théologie*, IV).

Vinet, *Études sur Pascal.*

Secrétan, *Recherches de la méthode qui conduit à la vérité.*

Les articles *Apologétique* dans l'*Encyclopédie* de Ersch et Gruber et dans celle de Herzog.

Les grandes *Apologétiques* de Stein, de Drey, de Steudel et de Sack.

théologie de la conscience chrétienne bégayait au milieu de nous ses premiers mots, lancer contre elle les accusations de vague, de mystique, d'énervée, et nous avouons ne les avoir jamais comprises. Qu'y a-t-il donc de plus déterminé qu'une personne, de plus fermement accusé que la conscience, et de moins énervé que le devoir? A notre avis, le principe intellectualiste de l'ancien supranaturalisme et de l'ancien rationalisme demeure ruiné depuis Kant et Schleiermacher, en Allemagne, et depuis Stapfer, Vincent et Vinet, en France.

Si donc, en partant de ce double résultat, il me fallait définir ce qu'est pour moi le christianisme, je dirais qu'il est une influence, une pénétration, une vertu, une vie divine transformant, transfigurant une vie indigne, ou mieux, en employant le profond langage de l'Écriture, je dirai qu'il est la puissance de Dieu en salut à tout croyant. Tel m'apparaît l'Évangile dans sa sublime simplicité, Jésus-Christ me communiquant ses richesses pour me délivrer de mes misères, pour me sauver: et le point par lequel il me subjugue, il m'humilie, il m'accable, il me relève, il me régénère, il me sauve, c'est la conscience. La foi n'est que la conscience saisie de Jésus-Christ et se saisissant de lui, pour être heureuse et vivre en Dieu.

Une pareille définition de la foi fait d'elle l'acte moral par excellence et emporte tout un ordre de faits et de vérités : elle suppose l'affirmation que notre condition normale est l'union et l'accord de notre volonté avec la volonté de Dieu, le sentiment douloureux que cette union et que cet accord sont rompus, enfin l'assurance que Jésus-Christ peut les rétablir En d'autres termes, notre noblesse primitive, notre péché vir-

tuel et actuel, notre angoisse dans ses chaînes dégradantes, notre pardon et notre relèvement par la grâce de Dieu qui est en Christ, — cette notion éthique de la foi ne renferme rien de moins.

Ainsi comprise, la foi est le principe de l'Église et de la théologie. Ne peuvent s'unir au nom de Christ (Église) que ceux qui l'ont accepté comme leur libérateur; c'est l'évidence même. Et de plus, ceux-là seuls qui, par une bienheureuse expérience, connaissent les faits moraux du salut, peuvent y appliquer avec fruit leurs facultés intellectuelles (théologie chrétienne). La théologie chrétienne est une science positive, c'est-à-dire, qui a pour objet des réalités déterminées; or, comment pourraient-ils parler de ces réalités ceux qui ne se douteraient même pas de leur existence? Pour faire de la théologie chrétienne, il faut être chrétien. La foi, qui est l'Évangile accepté, est même, aussi bien que le principe, la matière de la théologie. Foi, Église, théologie, sont donc des notions inséparables et sont entre elles dans les rapports de principe à conséquence.

La théologie chrétienne a un vaste champ d'exploration et se compose, par conséquent, de parties distinctes que notre esprit, qui aspire à l'unité, cherche à disposer en un tout organique (encyclopédie théologique). Où prendre le principe de l'unité de la science évangélique? Dans l'objet ou dans le sujet, dans ce qui est connu, ou dans celui qui connaît? Le principe de l'unité scientifique doit être pris évidemment dans le sujet qui la postule. Ainsi, au lieu de nous transporter au milieu des différentes parties de la théologie, de juger d'une manière extérieure de leur importance et de leur contenu, et de leur assigner une place qui sera

toujours plus ou moins arbitraire, il vaut mieux descendre dans les profondeurs du moi croyant, et suivre avec confiance les moments successifs du développement de sa pensée : sa logique ne nous égarera pas, et le principe de l'encyclopédie, comme celui de la théologie, sera encore la foi subjective.

Voici donc comment je me représente la marche de l'intelligence chrétienne. Le premier fait qui frappera le théologien et qui sollicitera son attention d'une manière impérieuse, sera la réalité même de son salut. Il en est sûr puisqu'il en vit et que cette vie fait sa félicité, mais il s'agit à présent de s'en rendre un compte scientifique. Alors rechercher la loi divine de notre être, montrer combien nous sommes en dehors de cette loi, l'accord étant brisé entre notre volonté et la volonté éternelle, sonder la profondeur de notre péché et de notre souffrance, et exposer comment en Jésus-Christ seul toutes ces douleurs trouvent leur consolation, ces angoisses leur apaisement, ces misères leur guérison, ces contradictions leur harmonie, telle sera l'œuvre première du théologien, et ces recherches constitueront la science de la réalité du salut personnel, la *théologie apologétique*. C'est en lui-même et à un point de vue essentiellement subjectif que le théologien vient d'étudier le christianisme : aussitôt sa pensée se porte vers le christianisme extérieur, et c'est à un point de vue essentiellement objectif que le penseur veut maintenant le considérer : c'est le moment où il sondera les Écritures et où, en prenant pour centre l'histoire de Jésus-Christ, il approfondira toutes les manifestations qui, antérieures ou postérieures à la venue du Sauveur, se trouvent en rapport avec son œuvre rédemptrice : ainsi

se forme la *théologie historique* (philologie, herméneutique, isagogique, exégèse, théologie biblique, histoire de l'Église). Mais l'esprit scientifique ne peut en demeurer là : le fait intérieur (théologie apologétique) et le fait extérieur (théologie historique), saisis dans leur indépendance, doivent se pénétrer réciproquement et s'harmoniser dans un système qui satisfasse à la loi de l'unité de notre nature intellectuelle: édifier ce système est l'affaire de la *théologie systématique* (dogmatique et morale). Enfin toutes ces connaissances acquises, le théologien chrétien a garde d'oublier qu'elles doivent être rapportées à l'honneur de Dieu et au progrès de l'Église, et la *théologie pratique* ferme ainsi et couronne le cycle de la science évangélique (polémique, homilétique, pédagogique, science pastorale). Ainsi donc théologie apologétique, théologie historique, théologie systématique, théologic pratique, tel nous apparaît l'organisme de l'encyclopédie.

En assignant à l'apologétique sa vraie place, nous l'avons déjà définie la science de la réalité du salut. Deux fausses notions de l'apologétique sont, de fait, écartées par une pareille définition. La première est celle qui, partant d'un point de vue essentiellement intellectualiste, et plaçant dans l'entendement et non dans la conscience le centre de la foi, considère l'Évangile comme une doctrine magiquement révélée, et l'apologétique, par conséquent, comme la preuve du surnaturel de cette révélation. Cette forme de l'apologétique était en effet celle des derniers siècles, et nous la retrouverons dans une certaine mesure chez nos écrivains protestants ; mais nous verrons (et combien une telle contemplation est intéressante!) que le principe reli-

gieux de la Réforme fait toujours éclater le moule fourni par la philosophie régnante. On comprend combien une pareille manière d'envisager l'Évangile est superficielle et défectueuse : non, l'évangile n'est pas un système sur l'homme et sur Dieu, mais bien une puissance de vie spirituelle : non, le salut n'est pas l'acceptation de la doctrine, mais la conversion du cœur à Dieu par Christ; non, par conséquent, l'apologétique n'est pas l'ensemble des arguments destinés à prouver à l'intelligence le surnaturel de l'enseignement révélé, mais bien l'exposition scientifique des divines influences au moyen desquelles Jésus-Christ me délivre de mes misères morales. En second lieu, une autre notion défectueuse de l'apologétique est écartée par la définition proposée, c'est la notion qui fait de cette science essentiellement une défense contre des ennemis déterminés ou un antidote contre une certaine incrédulité, et qui lui confère ainsi un caractère temporaire et fragmentaire. L'apologétique naîtrait alors du dehors, des circonstances et de l'état des esprits, au lieu de procéder du dedans, des profondeurs de la conscience, et d'être vraiment universelle. Nous ne nierons pas le bien qu'ont pu produire ces défenses partielles de la vérité, mais « on peut concevoir un autre genre d'apologie. Celle-ci n'attendrait pas la provocation, elle provoquerait; elle n'aurait pas égard au besoin d'un siècle, mais au besoin de tous les temps ; elle n'attaquerait pas une espèce d'incrédulité, mais ayant exhumé du fond de l'âme humaine le principe de toutes les incrédulités, elle les envelopperait toutes, elle devancerait celles qui sont à naître, elle préparerait une réponse à des objections qui n'ont pas encore été prononcées; pour cela,

on la verrait peut-être pénétrer plus avant dans le doute que les plus hardis douteurs, creuser sous l'abîme qu'ils ont creusé, se faire incrédule à son tour, d'une incrédulité plus déterminée et plus profonde; en un mot, ouvrir, élargir la plaie, dans l'espérance d'atteindre le germe du mal et de l'extirper. Ce genre d'apologie est tellement à part qu'elle demande un autre nom : la religion ne se présente pas en avocat, mais en juge; la robe de deuil du suppliant fait place à la toge du préteur, l'apologie n'est plus justification seulement, mais éloge, hommage, adoration, et le monument qu'elle élève n'est pas une citadelle, mais un temple. » Cette page, une des plus belles de Vinet sur Pascal, exprime éloquemment le but de l'apologétique moderne. Une phrase seulement serait à modifier dans ce passage. « On peut concevoir une apologie de cette manière, » écrivait déjà en 1832 le profond moraliste. « Nous ne pouvons la concevoir autrement, » écrirait-il, et écrivons-nous aujourd'hui.

En quoi consiste maintenant, d'une manière plus précise, la science dont nous avons donné la définition générale? En d'autres termes, quelle doit être la matière et quelle doit être la forme de l'apologétique?

La matière de l'apologétique est fournie par les faits religieux relatifs à notre salut. Il s'agit, en effet, de se rendre un compte scientifique de la manière dont le lien brisé entre Dieu et nous a été rétabli par Jésus-Christ. L'idée de la religion doit être l'idée-mère de l'apologétique, puisque, d'après sa définition, elle est le lien entre l'homme et Dieu. La proposition de cette science serait alors celle-ci : La religion chrétienne est la vraie religion, ou mieux : La personne de Jésus-

Christ est la religion absolument parfaite. On voit aussitôt la nature des éléments qui entrent dans cette branche de la théologie. Il y a un lien entre Dieu et sa créature: lequel? la loi morale et religieuse. Ce lien a été brisé; comment? par la déviation de la volonté libre. Qu'entraîne une pareille déviation? Comme tout désordre, la souffrance et le mal. Quel moyen de rétablir le rapport? Un seul, une volonté libre et sainte. En effet, il est impossible de sortir ici de la sphère morale et religieuse. Dieu est une volonté et l'homme est une volonté, et le rapport entre ces deux volontés ne peut se rétablir qu'au moyen d'une volonté de même nature. Ici est le centre de l'apologétique. Le pivot est en définitive la question de la liberté en Dieu, et de la liberté en l'homme. Si l'essence de Dieu et l'essence de l'homme résident dans la liberté, la religion doit être nécessairement une personne. Quelle personne? Une personne absolument sainte; c'est-à-dire pouvant joindre par sa sainteté la volonté de Dieu et la volonté de l'homme disjointes par le péché. La religion chrétienne doit donc être montrée comme la religion parfaite, parcequ'elle est une personne absolument sainte, Jésus-Christ; Jésus-Christ est donc l'Homme-Dieu ou le Sauveur. Par conséquent les matériaux qui doivent être employés dans la construction de l'apologétique sont l'idée de l'homme, de Dieu et de leurs rapports, la constatation du péché, de la coulpe et de la souffrance, les moyens de guérison et de délivrance déjà essayés, ou possibles, les notions de religion, de révélation et de rédemption, l'essence du christianisme considérée en la personne de Jésus-Christ, dans ses rapports religieux avec l'âme humaine.

Quant à la forme, nous diviserions l'apologétique en trois parties. Première partie : *philosophique*. Elle comprendrait la psychologie religieuse et la théodicée ; elle approfondirait l'idée du péché et de la liberté ; elle renfermerait l'examen de la souffrance et de la délivrance morales en exposant la théorie de la religion et de la révélation surnaturelle ; elle conclurait par la nécessité d'un être saint comme rédempteur. Seconde partie : *critique*. Où est le rédempteur ? L'homme ne peut devenir son propre rédempteur, impuissance et contradiction en sa personne, critique de la religion naturelle. D'autres religions se donnent comme pouvant relier définitivement l'homme et Dieu : critique des religions payennes, caractère préparatoire du judaïsme, insuffisance du mahométisme. Le centre de la critique sera cette idée que ces religions ne possèdent pas l'être libre et absolument saint. On pourrait objecter que la critique des religions est encore fort peu avancée ; l'objection nous toucherait si nous voulions approfondir toutes les religions pour montrer la part de vérité qui est en elles, et les considérer comme une lointaine et anxieuse préparation à l'Évangile, ainsi que le voulaient faire Lechler (*Studien und Kritiken*, 1843) et un jeune savant, prématurément enlevé à la philosophie chrétienne, Adolphe Lèbre (*œuvres d'A. Lèbre*, 1855). Mais il s'agit, dans cette partie de l'apologétique, de procéder d'une manière négative et de montrer que ces religions ne sont pas la religion parfaite, par le simple fait qu'elles ne possèdent pas l'être personnel et saint : ce qui est facile à constater par les aveux de ces religions et par leurs aspirations vers cet idéal de perfection positive. Troisième partie : *positive*. Il s'agit de montrer com-

ment l'être saint et rédempteur est Jésus-Christ, comment sa personne est la vraie médiation, c'est-à-dire la vraie religion, et qu'en lui se trouve le rétablissement du rapport, brisé par le péché, entre Dieu et l'homme. Cette division m'apparaît toute simple et logique: d'abord l'âme constate son mal et la nature du remède qui la devrait guérir; ensuite elle cherche, anxieuse, ce remède souverain et ne le trouve pas, enfin elle en éprouve la salutaire vertu dans son union avec le Sauveur.

On a contesté à l'apologétique le droit d'exister comme branche spéciale de la théologie chrétienne, et on en a fait tantôt une introduction à la dogmatique, tantôt un corollaire de cette science, tantôt un appendice à la théologie pratique, etc. : on lui a même refusé le caractère de science proprement dite. Les réflexions qui précèdent montrent que l'apologétique est bien une vraie science et qu'elle a sa place marquée dans l'encyclopédie. Les arguments des adversaires peuvent se réduire à deux. L'apologétique, dit-on, a été toujours singulièrement indéterminée quant à sa position dans le *studium theologicum* et même quant à son contenu. Elle n'a jamais été fixée au milieu des autres grandes parties de la théologie, comme la dogmatique, l'histoire, par exemple, et elle se trouve tellement mêlée à toutes qu'en vérité elle est insaisissable : notez, que si vous la considérez traitée à part, c'est une science par trop élastique, car, suivant le caprice des théologiens, tout y rentre ou n'y rentre pas; ici, vous trouvez dans son contenu l'introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau-Testament, là point; ici, vous trouvez la majeure partie des dogmes, là ils sont complétement

absents, si bien qu'au fond, vous ne pouvez pas dire ce qu'est l'apologétique et ce qu'elle n'est pas. Je demande, moi, quelle est la partie de la science qui a eu une place fixe, et s'il y a rien au monde de plus mobile que la disposition des disciplines dans l'encyclopédie? Pendant combien de temps la morale n'a-t-elle pas été absorbée par la dogmatique, et aujourd'hui, combien souvent la dogmatique n'est-elle pas enveloppée dans l'éthique? Que fait-on de l'introduction aux livres saints qui est demeurée presque toujours ballottée de côté et d'autre, et dont on faisait un vrai bouche-trou, suivant l'expression de quelques-uns, jusqu'à ce qu'enfin on se décide à la placer, très-justement, dans la théologie historique? Et ainsi du reste. On ne peut rien inférer du caractère vacillant d'une science : je me trompe, on peut en inférer au contraire que puisque, malgré sa position indéterminée, cette science a toujours existé, c'est qu'elle a le droit d'être, c'est qu'elle répond vraiment à un besoin de la conscience et de la pensée chrétiennes : il s'agit seulement de la mieux fixer et délimiter, et c'est ce que nous avons essayé dans les pages qui précèdent. Qu'on n'argue pas contre elle du fait que parfois elle a reçu dans son sein des éléments étrangers, et qu'on ne prétende pas qu'elle en doit forcément recevoir, puisque, pour parler de Jésus-Christ, elle doit au moins en partie savoir son histoire. Il est vrai, mais qu'est-ce à dire sinon qu'aucune science n'a un commencement absolu et que, par quelque bout que vous preniez la théologie, il faudra toujours des présuppositions nécessaires.

L'autre argument est plus sérieux. Le christianisme, dit-on, n'a pas de preuves dans le sens rigoureux du

mot. La vérité a ses arguments en elle-même, et la montrer, c'est la démontrer ; l'apologétique n'a donc nulle raison d'être, à moins que vous n'appeliez de ce nom la résultante de toutes les parties de la théologie. Les prémisses sont vraies, la conclusion est fausse, ou du moins ne porte que sur un genre d'apologétique qui n'est nullement le nôtre et qui consiste à prouver d'abord le surnaturel d'une manière artificielle, pour imposer ensuite d'autorité le contenu. Oui, certainement, la vérité a ses preuves en elle-même et l'Évangile se démontre en se montrant ; aussi toute notre apologétique consiste à montrer Jésus-Christ dans ses relations rédemptrices avec notre âme ; mais le montrer de cette manière est une science, et la première, et la plus difficile, et qui, par ce caractère même de subjectivité, se distingue de toutes les autres. D'ailleurs, on me paraît beaucoup trop préoccupé du but démonstratif de l'apologétique. L'apologétique est avant tout une science, non un moyen de conversion. Bien qu'elle tende plus que d'autres sciences vers le dehors, elle existe en soi, indépendamment des effets salutaires qu'elle peut produire. Aussi bien la foi est l'œuvre de Dieu dans nos cœurs et personne ne vient au Fils si le Père ne l'attire. Quant aux moyens humains employés en vue de ce résultat, ils sont plutôt l'affaire de la théologie pratique qne de la théologie apologétique.

Le mot *apologétique*, pour désigner la science dont nous nous occupons, est assez moderne ; le mot *apologie*, au contraire, est fort ancien. Quelle différence y a-t-il entre l'apologétique et l'apologie ? Ce n'est pas tout simple à dire. L'étymologie des mots n'éclaire pas la question, l'analogie (ainsi dogmatique et dogme) pas

davantage. J'ai lu à ce sujet quelques dissertations intéressantes dont aucune n'aboutissait. Peut-on dire que l'apologétique est la théorie et l'apologie l'application ? Non, car ici le moyen et le but, la règle et la pratique se confondent sans cesse, et en ce sens il y aurait beaucoup d'apologétique dans l'apologie et d'apologie dans l'apologétique. Je crois simplement qu'il faut appeler apologie une défense partielle et non centrale du christianisme; ainsi, quand la personne des chrétiens était calomniée, comme aux premiers siècles, ou que tel fait évangélique était violemment nié, comme au dix-huitième siècle, et que, d'une manière vive, pressante, populaire, sous l'imminence du danger, des écrivains prenaient la plume pour repousser ces calomnies et ces attaques, ils faisaient des apologies. L'apologétique, au contraire, ainsi que nous l'avons vu, va droit au cœur de la vérité, la pose dans sa plénitude sans préoccupation du dehors et l'expose avec méthode pour satisfaire à un besoin de l'esprit. En donnant à ma pensée plus de rigueur, je dirai donc que l'apologétique est à l'apologie comme le scientifique est au populaire ou l'universel au fragmentaire. Les ouvrages des écrivains réformés que nous examinerons sont de vraies apologétiques[1].

[1]Une esquisse de l'histoire de l'apologétique, à laquelle j'avais d'abord pensé, me paraît, en y mieux réfléchissant, déplacée ou inutile ici : déplacée si je lui donnais l'étendue convenable, inutile si je me bornais à quelques vagues et rapides indications. On trouvera dans les ouvrages dont je cite les titres, plus de détails et d'appréciations que je n'aurais pu, dans tous les cas, en donner à cette place. Quant à la manière de classer les apologètes, la division suivante, la plus large, adoptée par Baur me paraît la plus simple et la plus vraie: Apologétique des Pères, Apologétique du moyen âge, Apologétique à partir de la Réformation :

Fabricius, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui*

Nous venons, par les développements qui précèdent, d'expliquer comment nous entendions le premier terme de notre étude, l'apologétique. Il nous reste, dans cette introduction, à définir le second terme, en nous demandant ce qu'est, dans son principe, la théologie réformée.

II.

DU PRINCIPE DE LA THÉOLOGIE RÉFORMÉE.

Quel est le principe de la théologie réformée[1]? La réponse à cette question ne peut et ne doit être que le

veritatem religionis christianæ adversus atheos et naturalistas asseruerunt.

Plank, *Einleitung in die theol. Wissenschaften.*

Stäudlin, *Geschichte der theol. Wissenschaften*, etc.

Tzschirner, *Geschichte der Apologetik* (seulement commencé, un seul volume, a trait uniquement au premier siècle).

Baur, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte.*

Quelques indications se trouvent aussi dans les ouvrages que j'ai cités page 8. Du reste, rien n'est complet. L'histoire de l'apologétique entière est à faire.

[1] Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche dargestellt. — Die protestantischen Centraldogmen in der reform. Kirche.*

Schneckenburger, Critique du livre précédent, *Studien und Kritiken*, 1847, 3e cahier.

— *P. A. Stapferi Christologia, cum appendice cognationem philosophiæ Kantianæ cum ecclesiæ reformatæ doctrinâ sistente.*

— *Lutherischer und reformirter Lehrbegriff.*

Gœbel, *Die Eigenthümlichkeit der lutherischen und der reformirten Kirche.*

Lange, *Welche Geltung gebührt der Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche*, etc.

Ullmann, *Zur Characteristik der reform. Kirche* (*Studien und Kritiken*, 1843).

Hagenbach, *Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation.*

Vincent, *Vues sur le protestantisme.*

A. Sayous, *Études sur les écrivains français de la Réformation.*

— *Histoire de la littérature française à l'étranger.*

résultat d'une étude indépendante et approfondie de la science protestante et le produit des jugements successifs portés sur chacun de ses éléments. La conviction sur ce point capital se forme peu à peu et non sans hésitations pénibles : mais il est nécessaire qu'elle se forme. Il faut trouver une loi générale qui préside à tous les développements, il faut arriver à un centre unique d'où partent tous les rayons, il faut s'élever à une formule qui rende un compte suffisant de toutes les manifestations partielles : notre esprit ne se peut arrêter et être satisfait qu'arrivé à ce but suprême de la connaissance. L'histoire n'est pas une juxtaposition accidentelle de faits ou d'idées: elle est un organisme dont il faut découvrir la puissance vitale.

Suivant la position dans laquelle on se place pour considérer les choses, je sais bien qu'elles apparaissent sous un aspect différent ; aussi l'illusion est-elle facile dans toutes les études, lesquelles ne sont que le regard de l'esprit dirigé vers un certain objet. Tel, frappé par un côté saisissant, y verra le point central autour duquel il va s'efforcer de faire graviter tout le reste : mais s'il avait fait patiemment le tour de l'objet de son investigation, peut-être se serait-il aperçu que ce qu'il a pris pour un principe n'était qu'une conséquence, et il n'y aurait rien d'étonnant à ce que cette conséquence fût même assez lointaine, assez excentrique, et n'eût attiré d'autant plus les regards qu'elle était plus en dehors.

L. Thomas, *La confession helvetique.*

Scholten, *Les principes de la doctrine réformée* (*Revue de théol.*, III, IV).

Chavannes, Critique du livre précédent (*Revue de théol.*, IV).

Hundeshagen, *Ueber den Einfluss des Calvinismus auf die Ideen von Staat und staatsbürgerlicher Freiheit.*

Je ne parle point par supposition, mais bien par expérience. Il y a dans le système réformé telle apparition, j'allais dire telle excroissance qui s'impose tout d'abord à la vue et qui l'éblouit au point de faire supposer qu'elle est la chose capitale, tandis qu'en observant plus profondément, on ne tarde pas à découvrir qu'elle est au contraire fort secondaire. Il faut alors, malgré les regrets ou les préjugés, chercher encore une loi supérieure, et cette loi sera trouvée quand par son moyen nous pourrons rendre compte de toutes les manifestations de la pensée et de la vie dans la théologie et dans l'Église. Il est bien entendu, d'ailleurs, que tel fait important de la science, qui a été quelquefois et mal à propos considéré comme principe, n'est point nié parce qu'on croit devoir établir un principe supérieur : ce fait conserve toute sa valeur, seulement il est mis à une place différente qui fait mieux comprendre son rôle et son influence dans la formation et le développement du système.

A notre avis, le principe de la science réformée ne doit pas être cherché au dehors : il n'est ni théologique, ni formel, ni objectif. A tort on a cru pouvoir le placer soit dans l'idée abstraite de Dieu, soit dans le libre examen, soit dans l'autorité extérieure du symbole ou de l'Ancien et du Nouveau Testament. Le principe de la théologie réformée doit être cherché au dedans, au cœur même de la foi, dans les profondeurs de l'être moral régénéré ; il est avant tout religieux, anthropologique, subjectif, il est essentiellement éthique : pour l'exprimer d'un mot, c'est la conscience retrouvant Dieu en Christ.

Nous sommes plein de cette conviction qui s'est len-

tement, mais irrésistiblement formée dans notre esprit et qui, nous le sentons bien, ne peut se communiquer en quelques paroles et par quelques citations ; elle doit être pour les autres, comme elle l'a été pour nous, le produit de la contemplation du mouvement intérieur et extérieur de l'Église réformée. Mais nous pouvons dire que cette vérité revêt pour nous aujourd'hui le caractère de l'évidence. Je vois la conscience retrouvant, après tant de douleurs morales, sa paix, sa loi, son accord avec la volonté suprême, son Dieu enfin que le péché lui avait ravi, mais que Christ lui a rendu, je la vois pénétrant tous les domaines de l'activité religieuse, je reconnais partout son empreinte sacrée, je sens dans toutes les sphères son inspiration puissante : aucune manifestation ne se présente dans cette histoire de la pensée et de la vie, dogme, morale, culte, organisation, mœurs austères, fermes martyres, qui ne m'apparaisse comme un jet de cette sève vigoureuse.

Aussi bien la supériorité relative du principe établi est, ce me semble, déjà manifeste si on le compare à quelques autres qu'on a cru suffisants pour rendre compte du développement de la théologie réformée. Le libre examen? Il n'est qu'une méthode et non un principe; il est une conséquence précieuse de l'autonomie de la conscience chrétienne. L'autorité extérieure? Laquelle, celle des symboles ecclésiastiques? Mais ils sont le produit de la conscience chrétienne; celle de l'Écriture? mais l'Écriture est interprétée par la conscience chrétienne et, bien qu'elle soit source et règle de la foi, n'est-elle pas une lettre morte sans cette foi elle-même? L'idée théologique de Dieu? Erreur : tou-

jours Dieu est saisi par la théologie réformée, quoi qu'on en dise, non *in abstracto*, mais dans ses rapports sanctificateurs avec le croyant; le fait psychologique de la foi est le premier et demeure le principe.

Maintenant, avant d'aller plus loin, deux explications sont nécessaires. On établit parfois deux principes dans la théologie réformée: un principe matériel, la justification par la foi, et un principe formel, l'autorité des saintes Écritures. Nous comprenons cette distinction, mais nous ne saurions l'adopter; en fait de science, aspirons à la simplicité et ne nous complaisons pas dans le dualisme. Un principe, nous l'avons dit, est essentiellement un et doit rendre raison de tout, forme et matière, ou bien alors il n'est pas un principe. Si vous posez deux principes, l'un est nécessairement dans la même sphère, subordonné et postérieur, et par conséquent il faut toujours arriver au principe premier et supérieur; dans le cas, c'est ici le principe matériel. Nous ne contredisons nullement à ce principe, la justification par la foi, et c'est sous un autre nom le même que nous avons posé. Si nous avons employé un mot différent, c'est que nous avons voulu marquer d'une manière plus nette le caractère de la théologie réformée, laquelle, nous le verrons, met l'accent sur la justification active, c'est-à-dire sur la sanctification, et fait consister le salut plutôt dans la délivrance de notre infirmité que dans la délivrance de notre coulpe. Quant au *testimonium spiritus sancti*, qui est quelquefois invoqué comme signe du type réformé, c'est, au fond, un état de l'âme analogue à celui que nous avons indiqué; car comment le Saint-Esprit nous rend-il témoignage si ce n'est par la conscience chrétienne?

L'expression que nous avons adoptée rend notre pensée avec plus de justesse et de rigueur.

L'esprit essentiellement éthique, c'est-à-dire intime et moral, de l'Église et de la théologie réformées se manifeste, soit dans les systèmes, soit dans les symboles ecclésiastiques, soit dans l'organisation et le culte, soit enfin dans la vie générale du protestantisme.

Étudiez l'œuvre théologique des écrivains de la Réforme, des premiers surtout, Farel, Calvin, Viret, de Bèze. Vous allez y trouver d'innombrables pages de controverse, une ardeur de polémique, une attaque et une défense alors nécessaires, qui ont droit à tout notre respect, mais dont nous n'avons pas à nous préoccuper en ce moment. Efforcez-vous de saisir le fond du système et la genèse des conceptions sur les sujets suprêmes de la science religieuse, l'homme, Dieu, Jésus-Christ. Vous retirerez de votre étude cette impression générale : Cette théologie est dominée par les exigences de la sainteté. L'homme y est représenté dans toute la tragique gravité de son infortune morale. Obéir à Dieu, le glorifier, faire son œuvre, poursuivre l'accord de la volonté créée avec la volonté éternelle, apparaît à ces théologiens comme la suprême nécessité. Il le faut, la conscience parle ici avec son impérieuse autorité. Et, de fait, pourtant l'homme n'accomplit pas la loi de son être et ne répond pas au but de sa destinée; il est plongé dans le mal, et le péché le rend misérable. Avec quelles sombres couleurs cet état spirituel est retracé! La conscience du théologien est tellement pénétrée de la profondeur de cette misère, et tellement effrayée de ses conséquences terribles, que vous trouverez peut-être

qu'il y a excès dans cette peinture; mais cet excès vient précisément de la vivacité du sentiment de la perfection morale, et accuse le point de départ éthique du système. Tous, il est vrai, n'aperçoivent pas distinctement ce qu'il y a de déplorable dans leur position ; mais quand le Sauveur se présente à eux dans sa sainteté, comment ce contraste ne les remplirait-il pas de confusion et de douleur, et pour parler avec Calvin, «L'homme ne vient à la claire connaissance de soi-même que premièrement il ait contemplé la face du Seigneur, et, après l'avoir considérée, descende à se regarder.» Mais en quoi consiste précisément l'infortune du pécheur? De quoi gémit-il d'une manière plus particulière? Après quelle grâce soupire son âme? Ici se manifeste le trait caractéristique de la théologie réformée. L'homme est égaré, sans doute, et l'erreur est un de ses tourments; mais la racine de son mal n'est pas dans son intelligence, et son premier besoin n'est pas une révélation de lumières nouvelles. L'homme est coupable sans doute, il a transgressé la loi, et cette transgression entraîne une condamnation, mais cette condamnation n'est pas ce qui oppresse le plus son âme; après tout, elle est juste cette peine, et la conscience du pécheur — remarquez la profondeur du sens moral réformé — se révolterait à la pensée d'un adoucissement ou d'une négation arbitraires du châtiment. De quoi souffre-t-elle donc, cette créature pécheresse dont on nous a retracé la grande infortune? Du mal lui-même, de la misère morale, de l'impuissance à réaliser la volonté de Dieu; ce n'est pas tant le passé que le présent et l'avenir qui l'accablent; ce sont ces chaînes du péché qui, en la retenant loin de la félicité spirituelle, font sa

douleur. Marcher à Dieu, voilà sa loi; n'y point marcher, voilà son tourment. Ce qu'elle réclame donc, dans sa détresse, ce n'est pas avant tout la lumière, ce n'est pas avant tout l'oubli et le pardon du passé, mais bien la délivrance de ce principe mauvais qui est l'obstacle à sa destinée et à son bonheur. Le premier besoin de son âme n'est pas de dire : Qui m'éclairera? ni même: Qui me pardonnera? mais bien avec saint Paul: Misérable! qui me délivrera de ce corps de mort?

Tel est le principe essentiellement éthique de l'aspiration au salut, et naturellement le salut lui-même va être saisi du côté de la sainteté. En effet, pour le théologien réformé, l'Évangile est surtout la vie nouvelle. Jésus-Christ est le principe de cette vie, il nous sauve parce qu'il nous délivre du mal, et il nous donne la paix et la joie parce qu'il nous sanctifie. Il nous justifie devant Dieu et il nous pardonne parce qu'il nous régénère. La félicité du chrétien est dans la mesure de son union avec Christ. La théologie réformée peut prendre pour devise la parole de l'apôtre que je rappelais tantôt, aussi bien pour l'idée du salut que pour l'idée de l'aspiration au salut. « Qui me délivrera de ce corps de mort? Mais grâces à Dieu qui nous a donné la victoire par Jésus-Christ. » Oui, dans le dogme réformé, le salut est une victoire, une victoire sur le mal, un progrès triomphant, une marche joyeuse vers le Père par le Fils. Conception infiniment profonde et morale et qui fait de l'état de la volonté le centre même du système. Cette manière éthique de considérer le salut et le Sauveur me paraît ressortir de l'ensemble de l'œuvre théologique de la Réforme, et c'est ce que devra montrer la suite de notre étude. Rien

d'ailleurs ne se présente dans la science protestante sans porter ce cachet d'intime sainteté; ainsi la place accordée à la morale (voir dans tous les traités les explications du Décalogue); ainsi les mots qui sont comme les plus chers aux écrivains: «justice en Jésus,» pour salut en Jésus (Farel), «l'honneur de Dieu, la gloire de Dieu» (Calvin), etc. Oserai-je dire que la manière même dont Calvin annonce sa matière a toujours un caractère subjectif? Ainsi il ne traite pas, dans son *Institution*, de Dieu dans son essence, mais «de la connaissance de Dieu;» il n'expose pas la morale d'une manière objective, mais «la manière de participer à la grâce de Jésus-Christ;» il ne parle pas de l'Église comme institution imposant des lois du dehors, mais «des moyens extérieurs ou aides dont Dieu se sert pour nous convier à Jésus-Christ et nous retenir à lui.» Si je relève, en passant, ces quelques traits, c'est pour dire que, dans les détails comme dans l'ensemble, la conception du salut m'a toujours paru pénétrée de cet esprit d'intimité morale que je signale comme caractère du système réformé.

La doctrine de Dieu découle enfin, comme l'anthropologie et la sotériologie, du principe éthique que nous avons posé. Voici comment : La conscience accepte le salut qui est en Christ, mais il lui faut ici une inébranlable assurance, l'assurance que ce salut est bien la délivrance, le retour au Père, la victoire; l'assurance que désormais elle sera vraiment unie à Dieu et que son activité se déroulera dans le sens de la sainteté parfaite. Or, cette assurance intime, indispensable, que réclament les exigences de l'être intérieur, qui la donnera à la conscience? L'Église et les sacrements par lesquels, dans certaines conceptions, le salut est conféré et con-

firmé? Cela ne se peut, car l'affirmation intime que réclame la conscience chrétienne est d'une nature plus élevée que celle que peuvent communiquer ces choses du dehors. Sera-ce l'Écriture sainte? Sans doute, elle me présente le salut et elle m'offre tous les trésors de la grâce, mais, ce que je réclame, c'est précisément la persuasion intime que ces trésors sont à moi, que ce salut est pour moi. Or, cette persuasion et cette assurance que je suis à Dieu par Christ, Dieu seul peut me les donner. Dieu m'affirme mon salut, il le veut, et s'il le veut, il l'a toujours voulu, il l'a décrété, il m'y a prédestiné, il m'a choisi pour cela. Alors, par une conséquence logique, se déduisent les dogmes terribles de l'élection et de la réprobation. Dieu apparaît comme déterminant toutes les choses et tous les êtres de toute éternité, et la créature est comme anéantie sous la dépendance absolue de la volonté éternelle. C'est évidemment cette face du système qui a frappé par sa rigueur les esprits qui, comme Schweizer et son école, assignent un caractère exclusivement théologique et objectif au type réformé. Mais il faut considérer de plus près cette dépendance absolue et creuser jusqu'aux racines de ce dogme; alors on verra qu'elles plongent profondément dans le terrain moral. D'où vient ce dogme en effet? La pensée spéculative de la Réforme s'est-elle d'un bond élancée dans le domaine ontologique, et là, considérant Dieu dans son essence, a-telle posé dès l'abord son absoluité déterminante, et est-elle, après cela, descendue vers la créature fatalement déterminée? Que ce serait mal comprendre le mouvement de la science chrétienne préoccupée, avant tout, des besoins et des douleurs de l'homme, et partant nécessairement de la mi-

sère du pécheur pour s'élever à la conception de Celui qui peut seul le soulager! La théologie ne peut et ne doit jamais s'occuper de Dieu que dans ses rapports avec nous. Du reste, nous avons déjà indiqué l'origine anthropologique de la doctrine de la prédestination; elle vient du besoin de l'assurance du salut, elle est le produit du mouvement intérieur de la conscience réclamant l'affirmation de la délivrance du péché. Mon activité ne sera vraiment sainte qu'autant que je la saurai déterminée par la volonté éternelle; ma liberté glorieuse d'enfant de Dieu ne sera pour moi une réalité qu'autant que je la saurai pénétrée par la liberté absolue. Ma liberté se perd, oui, mais pour se retrouver régénérée et fortifiée; c'est le mourir pour revivre. Quelle puissance ne donne pas à la conscience chrétienne une pareille conception! Ce n'est plus moi qui agis, c'est Dieu; ce n'est plus moi qui parle, c'est Dieu, Dieu en moi voulant et déterminant mon énergie spirituelle! Quel subjectivisme plus grand, d'autres diront peut-être plus audacieux? Car, enfin, comment saurai-je que Dieu a décrété mon salut de toute éternité, si ce n'est par l'expérience intime qu'il le réalise en moi par sa grâce? Et il faut d'ailleurs aller au fond des mots et des choses. Qu'est-ce qu'un décret de Dieu, si ce n'est un acte? Et un acte de Dieu en nous, si ce n'est une influence de sainteté? Et une influence de sainteté, si ce n'est ce *testimonium spiritus sancti* qui joue un si grand rôle dans la théologie réformée et qui s'affirme par la conscience chrétienne, de sorte qu'au point de départ comme à l'arrivée nous retrouvons toujours le même principe éthique: le dogme sort des profondeurs de l'expérience intime et il y re-

retourne. Aussi bien il est temps d'en finir avec ce malheureux dualisme antireligieux que nous ont légué la philosophie de l'idée et la philosophie de la sensation. Un abîme ne sépare pas le ciel de la terre et le Créateur de sa créature: en langage théologique réformé, la détermination c'est toujours la pénétration, et que pourrait-elle autre chose, la conscience étant si fermement posée? L'immanence de Dieu doit s'affirmer avec la même énergie que la transcendance. On criera au panthéisme; certes, ce n'est pas pour nous, mais bien plutôt pour les partisans des théories intellectualistes et naturalistes, que nous en redoutons les funestes influences. Et qu'est-ce donc qui à jamais nous en préservera? Le principe réformé lui-même, la philosophie et la théologie de la conscience.

Un dernier mot sur le système, un mot décisif pour en accuser l'origine éthique. C'est le fatalisme, dit-on, dans toute sa rigueur, exposé dans ses conséquences atroces avec un sang-froid révoltant: doctrine antihumaine, immorale, détruisant la liberté et la moralité, et littéralement anéantissant l'homme et le condamnant à une inertie absolue. C'est juste, et nous nous garderions bien de défendre un pareil système dans sa forme objective; tout ce qui porte atteinte à la conscience et à la liberté en Dieu, nous le repoussons avec énergie. Mais, chose étrange! avec ce système destructeur de l'homme, voici pourtant l'homme qui apparaît dans sa glorieuse liberté, voici l'avénement de la conscience, voici le déploiement de la plus admirable activité; qu'est-ce à dire, sinon que la forme dogmatique est défectueuse, mais que le principe est nécessairement saint? Tout a été dit sur les merveilles morales opérées

par la Réforme ; ces théologiens de la prédestination sont les héros de l'action évangélique ; quel mouvement puissant ! quelle persévérance infatigable ! quelle indomptable énergie ! Pourquoi ? Ils se savent voulus de Dieu et déterminés par sa grâce, destinés à cette œuvre et en accord avec les décrets éternels ; et comment le savent-ils ? par la persuasion de la conscience chrétienne : toute la doctrine est là. Aussi qui pourrait les corrompre et les arrêter ? Ils ont le témoignage du Saint-Esprit et Dieu les a marqués de son sceau.

Les symboles ou confessions de foi de l'Église réformée [1] manifestent aussi le principe intime et moral qui est à la base de la théologie. Les observations que nous avons à faire sur ces documents porteront sur leur nombre, sur leur forme et sur leur contenu.

On est vraiment confondu du nombre des symboles réformés. Si on s'en tient aux symboles officiels, on en compte au moins trente-trois, et remarquez que dans ce nombre se trouvent quelques *Consensus*, en particulier le *Consensus Poloniæ*, qui contiennent plusieurs confessions de foi d'Églises particulières. Chaque pays voulut avoir sa confession, et bien des synodes, à quelques années d'intervalle, en composèrent même de

[1] *Harmonia confessionum fidei, orthodoxarum, et reformatarum Ecclesiarum, quæ in præcipuis quibusque Europæ regnis, nationibus et provinciis sacram Evangelii doctrinam profitentur.* Genevæ 1581.

Augusti, *Corpus librorum symbolicorum qui in Ecclesiâ reform. auctoritatem publicam obtinuerunt.* Elberf. 1827.

Niemeyer, *Collectio confessionum in Ecclesiis reformatis publicatarum.* Lipsiæ 1840. — Je n'ai sous les yeux que ces trois recueils : il y en a un de 1612 et un autre du commencement de ce siècle (1804), publié en Angleterre. C'est Niemeyer que j'ai surtout consulté.

nouvelles. Aucun de ces documents n'est arrivé à une autorité générale, et il serait impossible, à quelque époque que l'on se place, de dire quel est le symbole auquel est rattachée l'Église réformée, j'entends l'ensemble des communautés réformées répandues dans les diverses nations. L'explication d'un fait aussi frappant est toute naturelle : c'est que l'Église réformée est l'Église qui a le caractère le plus individuel ; chacun y répond pour soi et de soi, et la multiplication des expositions de la doctrine chrétienne montre le besoin de chaque fraction du peuple de Dieu d'exprimer ses convictions, sans s'inquiéter de la formule des autres. L'absence d'un type commun, en fait de symbole, accuse la présence de l'individualité. L'autorité inférieurement relative de la confession dans l'ensemble marque l'autorité supérieure de la conscience chrétienne puisant directement la foi dans la Parole de Dieu.

La forme des confessions de foi réformées mérite aussi de fixer notre attention. Elles sont l'exposition libre des convictions de la communauté, elles partent toutes de la foi intérieure et procèdent du dedans au dehors. « Nous croyons, » voilà la forme constante que nous retrouvons dans les documents de ce genre, et cette forme est surtout frappante dans la confession de foi française, où elle revient à chaque paragraphe. Par conséquent, la doctrine découle de la persuasion intérieure.

Voilà pourquoi, et c'est le second trait que je relève dans la forme de nos symboles, nous n'y voyons pas la préoccupation et la condamnation des chrétiens qui ont des convictions différentes ; certainement les erreurs sont signalées, bien qu'assez rarement, mais elles sont

rejetées surtout par l'affirmation des vérités supérieures. Ceci est fort remarquable en un moment où l'Église réformée avait besoin de combattre des adversaires injustes. Contrairement aux fameux symboles de l'Église romaine, l'anathème est absent de nos expositions doctrinales : marque certaine qu'elles étaient avant tout la manifestation de la conscience chrétienne et n'avaient pas la prétention d'être des oracles infaillibles. Les décrets de Dordrecht, il est vrai, se préoccupent formellement du rejet des erreurs dogmatiques et ecclésiastiques; mais une exception ne saurait infirmer la règle. D'ailleurs, il y a une grande différence entre la forme des décrets de Dordrecht et la forme des canons des Églises réputées infaillibles. Dans ce document important se trouvent deux parties : l'une positive, l'affirmation de la vérité; l'autre négative, la réfutation de l'erreur, exprimée sous cette forme : « *Rejectio errorum. Expositâ doctrinâ orthodoxâ, rejicit synodus errores eorum qui*, etc. » On remarquera qu'il y a loin de là à l'anathème, et la double différence que je signale est capitale; d'abord, c'est la condamnation des erreurs et non point la damnation des personnes, et, en second lieu, l'erreur est réfutée à la fin de chaque paragraphe par le raisonnement et par l'Écriture, ce qui écarte toute idée d'infaillibilité; l'oracle anathématise et ne discute pas. Je ne veux pas m'arrêter à relever certains détails qui, dans nos symboles, accusent le caractère intime et moral de l'Église, les épigraphes par exemple, en particulier celle de la *Confessio Tetrapolitana*: « Si quelqu'un veut faire ma volonté, il connaîtra, touchant la doctrine, si elle est de Dieu ou si je parle de ma propre autorité » (Jean VII, 7). D'après ce qui précède,

nous pouvons donc conclure que la forme des confessions de foi réformées révèle l'esprit éthique de la pensée religieuse.

Quant au contenu de ces précieux documents, il est inutile et il serait fastidieux de les examiner en détail. Nous sommes persuadé que l'impression générale que l'on retirera de leur lecture sera conforme à celle que avons reçue nous-même et que nous exposons dans ces pages. Nous croyons convenable cependant de présenter quelques réflexions sur les symboles qui nous intéressent d'une manière plus particulière. Ils nous sont tout indiqués, les uns par leur importance, les autres par leur origine. Deux symboles ont surtout joui d'une considération et d'une autorité étendues dans les Églises réformées : ce sont le catéchisme de Heidelberg et la seconde confession helvétique; deux autres sont essentiellement français : le catéchisme de Calvin et la confession de foi française, connue sous le nom de confession de foi de La Rochelle.

Le catéchisme de Heidelberg[1] est admirable de simplicité et de profondeur chrétienne. Nous avons été singulièrement frappé de cette exposition si nette et si éthique de la foi protestante, et nous ne sommes nullement étonné que, malgré l'inconvénient des demandes et des réponses, elle ait été en si grand honneur dans le monde réformé; car elle nous paraît un produit des plus purs de la conscience chrétienne de cette époque. Tout, la forme et le fond, y porte le cachet du principe anthropologique et moral que nous relevons comme

[1] *Catechesis, sive brevis Institutio christianæ doctrinæ quo modo illa in Ecclesiis et scolis Palatinatus tum electoralis tum ducalis traditur*, 1563.

caractère de notre Église. Que l'on examine le point de départ, l'idée de la religion, la cause de notre misère, la notion du salut et de la foi, les conséquences de la délivrance par Christ, on retrouvera toujours le même esprit de piété subjective. Du reste, la base et la division de cette œuvre excellente vont aussitôt nous édifier sur sa portée. Le but de la religion est de nous procurer une consolation efficace dans la vie et dans la mort, et, pour participer aux effets de cette consolation, trois choses, en fait de savoir chrétien, sont nécessaires : d'abord, combien est grande notre misère; en second lieu, comment nous en avons été délivrés; troisièmement, combien nous devons manifester à Dieu notre gratitude pour cette délivrance; de là le catéchisme est divisé en ces trois grandes parties : 1° De la misère de l'homme; 2° de la délivrance de l'homme; 3° de la gratitude de l'homme [1]. On voit immédiatement l'esprit d'une pareille exposition : tout part des profondeurs de l'âme chrétienne et tout y ramène. Le sentiment du péché, surtout comme misère, est fermement accusé dans la première partie. La seconde, la délivrance, contient la doctrine de la rédemption et la notion du salut. Rien de plus profondément évangélique que la conception de la foi [2], qui n'est pas une simple connaissance,

[1] *Quot sunt tibi scitu necessaria ut ista consolatione fruens, beate vivas et moriaris? Tria:* 1° *quanta sit peccati mei et miseriæ meæ magnitudo;* 2° *quo pacto ab omni peccato et miseriâ liberer;* 3° *quam gratiam Deo pro eâ liberatione debeam.*

[2] *Fides est non tantum notitia qua firmiter assentior omnibus quæ Deus nobis in verbo suo patefecit, sed etiam certa fiducia, a Spiritu sancto, per Evangelium in corde meo accensa, qua in Deo acquiesco, certo statuens, non solum aliis sed* MIHI *quoque remissionem peccatorum, æternam justitiam et vitam donatam esse, idque gratis, ex Dei misericordiâ, propter unius Christi meritum.*

mais une assurance intime et personnelle de la miséricorde et de la vie de Dieu en Christ par le Saint-Esprit. La définition du chrétien[1] est marquée au coin de la piété la plus austère et la plus profonde; et, quant à la dernière partie, on comprend combien les motifs de l'action sont, d'après ces prémisses, puisés aux pures sources de l'Évangile[2]. Ce document est donc une manifestation infiniment précieuse du principe réformé.

La seconde confession helvétique est un symbole auquel se sont ralliées des Églises en grand nombre. Ni le fond ni la forme ne nous paraissent empreints de l'esprit éthique au même degré que le catéchisme de Heidelberg. Ce n'est pas à dire qu'il en soit absent. Qu'on examine en effet les passages où l'état spirituel du chrétien est exposé, par exemple l'article sur la repentance; qu'on examine la notion de la foi et la manière aussi intime que morale dont l'élection est présentée, et l'on sera facilement convaincu que ce symbole important est aussi l'expression du principe que nous avons assigné à la théologie protestante[3].

[1] *Cur vero tu christianus appellaris? Quod per fidem membrum sum Jesu Christi, et unctionis ipsius particeps, ut et nomen ejus confitear, meque sistam ipsi vivam gratitudinis hostiam, et in hâc vitâ, contra peccatum et Satanam, liberâ et bonâ conscientiâ pugnem et postea æternum cum Christo regnum in omnes creaturas teneam.* — Combien cette définition est vraie et profonde!

[2] Qu'on veuille méditer aussi les réponses suivantes: *Quibus partibus constat conversio hominis ad Deum? Mortificatione veteris et vivificatione novi hominis.*

Quid est mortificatio veteris hominis? Vere et ex animo dolere, quod peccatis tuis Deum offenderis, eaque magis ac magis odisse et fugere.

Quid est vivificatio novi hominis? Vera lætitia in Deo per Christum et serum ac promptum studium instituendi vitam ex voluntate Dei, omniaque bona opera exercendi.

[3] Nous sommes bref à propos de ce document, parce qu'un travail

Nous avons désigné comme essentiellement français deux symboles : l'un, parce qu'il est l'œuvre du chef de la Réforme française, Calvin ; l'autre, parce qu'il est la confession de foi adoptée par nos synodes. Le premier[1], le catéchisme de Genève, se répandit bientôt au loin et fut traduit en diverses langues ; il fut comme la première confession de foi et fut entouré d'une grande considération. L'esprit du catéchisme se manifeste aussitôt dans la division : il y a cinq parties : de la foi, de la loi, de la prière, de la parole de Dieu et des sacrements. On voit que Calvin part de la foi, c'est-à-dire du principe intérieur, et c'est sur cette base qu'est édifiée la doctrine. Du reste, les idées de la religion, de la foi, du souverain bien, du but de la vie, sont essentiellement éthiques, et le caractère réformé apparaît ici avec éclat. Le grand principe de Calvin, l'honneur de Dieu, la gloire de Dieu, l'immolation de notre volonté à la sienne, est l'âme de cette confession. Le côté pratique y est dominant. Il ne faudrait pas se faire illusion sur certaines expressions qui paraissent reléguer la foi dans le domaine exclusif de l'intelligence, comme par exemple le mot *connaître*. Calvin a soin d'expliquer que la vraie et droite connaissance de Dieu consiste à lui rendre l'honneur qui lui est dû. La citation que je mets en note[2] est décisive pour indiquer le but de l'ouvrage

approfondi a été publié en français sur ce sujet; pour les détails historiques et pour le contenu du symbole, nous renvoyons à l'excellent livre de M. L. Thomas: *La Confession helvétique*, Genève 1853.

[1] *Catechismus Genevensis*. Voy. en l'histoire dans la préface de Niemeyer.

[2] *Quis humanæ vitæ præcipuus est finis?*
Ut Deum a quo conditi sunt homines, ipsi noverint.
Quid causæ habes cur hoc dicas?
Quoniam nos ideo creavit et collocavit in hoc mundo, quo glo-

et ne laissera pas de doute sur la portée éthique de cette confession de foi.

Nous avons à nous occuper enfin de la confession de foi française «arrêtée au premier synode national tenu à Paris le 19 mai 1559» et sanctionnée par le synode de la Rochelle, en 1571. Nous avons déjà fait remarquer combien la forme de ce document porte le caractère subjectif, en ce que la doctrine part du principe intérieur, la foi; les paroles «nous croyons» se retrouvent au commencement de chaque article. La place que l'élément de la volonté occupe dans ce symbole n'est pas équivoque, et au fond le but de la religion est toujours la régénération. «Or, nous recevons par la foi la grâce de vivre saintement et en la crainte de Dieu, en recevant la promesse qui nous est donnée par l'Évangile, à sçavoir que Dieu nous donnera son Saint-Esprit; ainsi la foi non seulement ne refroidit l'affection de bien et saintement vivre, mais l'engendre et excite en nous, produisant nécessairement les bonnes œuvres» (Art. XXII). Du reste, si la forme scolastique du document nous voilait ce fond essentiellement religieux,

rificetur in nobis. Et sane vitam nostram, cujus ipse est initium, æquum est in ejus gloriam referri.

Quod vero est summum bonum hominis?

Illud ipsum.

Ergo nihil posse infelicius homini contingere quam Deo non vivere?

Sic res habet.

Porro quænam vera est ac recta Dei cognitio?

Ubi ita cognoscitur, ut suus illi ac debitus exhibeatur honor.

Quænam vero ejus rite honorandi est ratio?

Si in eo sita sit tota nostra fiducia; si illum totâ vitâ colere, voluntati ejus obsequendo, studeamus; si eum, quoties aliqua nos urget necessitas, invocemus; salutem in eo quærentes, et quicquid expeti potest bonorum; si postremò, tum corde, tum ore, illum bonorum omnium solum auctorem agnoscamus.

la belle et touchante supplique adressée au monarque, et qui fait corps avec la confession, serait là pour nous le révéler: « Et nous espérons que vous-même serez juge de notre innocence, connaissant qu'il n'y a en nous ni hérésie, ni rebellion aucune; mais que nous tendons seulement à ce but, *de pouvoir vivre en saine conscience, servant Dieu selon ses commandements* et honorant Votre Majesté en toute obéissance et servitude, » et ce but si clairement défini de pouvoir vivre en saine conscience, servant Dieu selon ses commandements, se trouve inscrit au titre même de la confession. « Confession de foi faite d'un commun accord par les Français qui *désirent vivre selon la pureté de l'Évangile* de notre Seigneur Jésus-Christ. » Nul doute, nous sommes ici sur le terrain de la vie, de la conscience et de la volonté. Sommes-nous également sur le terrain de la subjectivité? « Nous connaissons ces livres être canoniques et règle très-certaine de notre foi, non tant par le commun accord et consentement de l'Église que par *le témoignage et intérieure persuasion du Saint-Esprit*, qui nous les fait discerner d'avec les autres livres ecclésiastiques » (art. IV). Maintenant, il est vrai, la formule dogmatique est fort sèche; certains articles font sur notre sens religieux une pénible impression, la doctrine de la prédestination est crûment exposée. Tout cela est évident, je n'y contredis pas, il y a là un large tribut payé à l'intellectualisme de la philosophie régnante. Mais, enfin, allons droit et ferme, et sans nous payer de mots, au fond des choses et des idées. Après tout, le système entier a pour base l'Écriture, mais l'Écriture elle-même, quel est le critère au moyen duquel, je ne dis pas seulement nous l'interprétons, mais

même nous affirmons son existence? Le témoignage et intérieure persuasion du Saint-Esprit. Or, je le demande, le témoignage et persuasion intérieure du Saint-Esprit, sur lesquels repose en définitive tout l'édifice, qu'est-ce si ce n'est par excellence le principe subjectif et éthique?

D'après l'exposé qui précède, nous concluons que les symboles, soit par leur nombre, soit par leur forme, soit par leur contenu [1], attestent le principe intime et moral à la base de la théologie réformée.

La théologie et l'Église procèdent de la même cause intérieure, la foi. Si le caractère que nous avons assigné à la théologie est vrai, nous devons retrouver ce caractère dans l'Église. C'est cette recherche qui va nous occuper à présent, et nos résultats, déjà acquis par l'examen du système et des symboles, seront puissamment confirmés par ceux auxquels nos nouvelles considérations vont nous faire aboutir.

Notre tâche est ici facile, car un simple regard jeté sur l'Église réformée suffit pour nous convaincre de la nature de la source où elle a puisé son développement. Le grand trait dont on est immédiatement frappé, c'est l'absence complète de tout ce qui est extérieur et magique; la conclusion à tirer de ce fait est toute naturelle, c'est qu'il y a nécessairement à la base un principe intérieur et moral. Entrons dans les détails.

[1] Les quatre symboles, dont nous avons examiné le contenu, ne sont nullement ceux qui accusent le plus fortement le principe réformé: nous parlons de tous les symboles en général, et si nous avions voulu choisir arbitrairement pour la confirmation de notre thèse, des exemples plus concluants encore n'auraient pas manqué: ainsi *Articuli sive conclusiones LXVII H. Zwinglii*, *Helvetica prior sive Basileensis posterior confessio fidei*, etc., etc.

Ce qui importe avant tout dans l'Église extérieure, c'est le culte. Or, quelle est l'essence du culte réformé? Sans contredit, la prédication. Quelques esprits s'en plaignent, et je crois assez hautement: qu'ils commencent donc par se plaindre du principe réformé lui-même. L'Église réformée est essentiellemant l'Église de la parole, parce qu'elle est essentiellement l'Église de la conscience chrétienne. Or, la conscience chrétienne, pour être édifiée sérieusement, a besoin d'autre chose que de formes et de cérémonies: tout ce qui est arbitraire et de convention ne peut la nourrir et lui être sympathique. Ce qu'il faut au fidèle d'une pareille Église, c'est le vrai et le saint, l'élément de la liberté; il lui faut une pensée qui excite la sienne, un cœur dont la pieuse émotion atteigne son cœur, une vie qui se communique à sa vie. Voilà pourquoi l'essence du culte est nécessairement la prédication et ne saurait être autre chose; ce à quoi seulement il faut veiller, c'est, en faisant à la parole la place centrale, de ne pas lui faire la place absorbante.

De ce même principe découle la valeur attribuée à la cérémonie et au sacrement. La cérémonie qui s'adresserait aux sens seulement et dont l'âme ne saisirait pas aussitôt l'élément éthique, n'existe pas dans le culte réformé. Avant tout, il faut que la conscience chrétienne trouve dans la forme extérieure une édification religieuse; aussi nos cérémonies sont-elles fort simples et d'autant plus impressives qu'elles sont plus vraies et vont droit au cœur. De même nulle valeur magique n'est accordée au sacrement: pourquoi? parce qu'il y a contradiction entre ce qui est magique et ce qui est moral. Le sacrement ne m'est salutaire qu'autant que

le fond de mon être religieux s'approprie la réalité évangélique, représentée par le symbole; mais le sacrement ne me régénère ni me sauve par sa vertu propre, sans moi et malgré moi. Il est naturel, par conséquent, qu'il lui soit accordé une importance moins grande que dans les autres Églises, qui le considèrent comme conférant surnaturellement le salut. Le salut est pour le réformé un fait moral et personnel. Toujours le même principe est à la base.

Que si nous portons maintenant nos regards sur la constitution et le gouvernement de l'Église, nous arriverons aux mêmes résultats. L'Église réformée est essentiellement laïque et libérale. C'est l'avénement de la conscience et de l'individualité dans le domaine religieux. Il n'y a point de clergé, au sens catholique du mot, il n'y a que des frères chargés de fonctions différentes dans le corps de Christ. A plus forte raison n'y a-t-il pas de hiérarchie, chacun relève du Maître qu'il sert en humilité. Le gouvernement de l'Église est entre les mains de tous les fidèles; la forme en est par conséquent presbytérale et synodale. L'union entre les divers membres naît du même attachement au Rédempteur, et le ciment qui joint entre elles les parties de l'édifice, c'est la charité. Qui ne voit dans toutes ces manifestations ecclésiastiques le principe toujours persistant de la conscience chrétienne? Et ce principe, je le retrouve même dans les excès et les excroissances de son application. L'Église réformée est celle, en effet, qui a vu se produire dans son sein le plus de morcellements et où le séparatisme, qu'il ne faut pas confondre avec l'individualisme, s'est manifesté dans de plus larges proportions; on en comprend aussitôt la

cause. Mais le protestantisme (et c'est ce qui fait de lui l'Église de l'avenir) porte en lui-même le remède à ses maux. Plus la conscience deviendra personnellement chrétienne, c'est-à-dire obéira à la loi de l'Évangile et de la Réforme, plus elle deviendra aimante, et l'union des âmes doit être la conséquence nécessaire du progrès dans la foi et dans le principe réformé.

Nous pouvons arrêter ici nos réflexions et affirmer avec assurance que l'Église, soit dans son culte, soit dans sa constitution, confirme le principe éthique de l théologie.

Enfin, la vie générale de la Réforme doit à son tour nous révéler le principe dont nous avons constaté l'existence dans les systèmes, dans les symboles et dans les formes ecclésiastiques. L'homme est essentiellement un, et toutes les manifestations de son être sont déterminées par une inspiration supérieure, laquelle a son centre dans la foi religieuse. Telle foi, tel homme, telle Église, tel monde. Les observations que nous allons présenter seront nécessairement très-sommaires à cause de leur généralité même, mais nous les croyons suffisantes pour le but que nous poursuivons.

L'influence de l'élément individuel et moral est sensible dans toutes les sphères de la vie de la Réforme. Où que vous les considériez, ces hommes sont les hommes de la conscience chrétienne. Partout où vous rencontrez des caractères fermement trempés et des volontés saintement énergiques, vous pouvez dire sans hésitation : les voilà. Je ne sais quelle vigueur, quelle persévérance, quel nerf religieux accusent leur présence. Dans leur milieu on respire un souffle fortifiant

et créateur, qui pénètre et régénère les divers domaines de la pensée et de l'action.

S'agit-il de la science proprement dite ? On peut affirmer que c'est à partir de la Réforme qu'on commence à penser grandement. Avant cette époque, la raison humaine ne pouvait discourir que sur des thèmes imposés et les investigations étaient concentrées dans un champ limité par l'ignorance de l'Église officielle. Mais dès que la conscience reprend sa souveraineté, la science revêt un caractère de vie et de spontanéité jusqu'alors inconnu. Chacun connaît les beaux tableaux qui ont été faits du grandiose déploiement de la pensée depuis la Réforme. L'essor donné à toutes les branches de la culture intellectuelle est vraiment merveilleux à contempler. La suite de notre étude nous amènera à apprécier dans leur infinie variété les travaux accomplis par les écrivains protestants. Philosophie, histoire, critique, philologie, exégèse, il n'y a pas de parties de la science où leur activité spirituelle ne montre sa puissance et sa fécondité. Que d'esprits créateurs, à commencer par le créateur de la langue elle-même, Calvin! Qu'on veuille lire avec quelque attention le grand ouvrage de MM. Haag, qui se poursuit et s'élève comme un monument à nos gloires protestantes [1], qu'on examine dans ces documents importants la bibliographie traitée avec un soin et une érudition dignes de toute notre reconnaissance, et on sera frappé d'admiration et de respect devant les productions si considérables de la pensée de nos pères.

S'agit-il de la science dans son application pratique?

[1] *La France protestante, ou Vie des protestants français qui se sont fait un nom dans l'histoire.*

L'esprit nouveau et initiateur s'y fait puissamment sentir. Dans l'armée, dans l'industrie, dans le commerce, nous trouvons des individualités glorieuses : en France déjà on les avait vues à l'œuvre malgré les malheurs des temps, mais hélas ! c'est hors de la France qu'il faut considérer surtout le riche développement de cette intelligente et libre activité[1]. Que ne perdit pas notre nation en perdant ces grands cœurs et ces esprits puissants qui allèrent apporter la fécondité et la vie dans les pays qui les adoptèrent, lors de leur douloureux exil ! C'est là que les réfugiés firent honorer le nom de protestant français et que dans leurs créations comme dans leur conduite morale ils se montrèrent les hommes de la conscience, toujours attachés de cœur à leur cruelle patrie, mais toujours fidèles à leur patrie nouvelle. « Laissez, disait Philip Skelton[2], laissez-les aimer la France par le cœur, puisque nous voyons qu'ils aiment l'Angleterre par la conscience et que toute la terre sait qu'en eux la conscience domine le cœur. »

Dans le domaine de l'art, nous trouvons la même puissance et la même spontanéité. L'art devait, en effet, se transformer par l'introduction du principe nouveau au cœur de l'humanité. L'art n'est pas la simple copie, mais bien l'interprétation subjective de la nature. Avant d'exprimer le beau, il faut le sentir réfléchi en soi : il n'y a de vrai artiste que celui qui livre son âme, et pour

[1] Weiss, *Histoire des réfugiés protestants de France.*

Pour le mouvement intellectuel au Refuge, voy. Bartholmess, *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse.*

A. Sayous, *Histoire de la littérature française à l'étranger.*

[2] Article de M. Saint-Marc-Girardin (*Journal des Débats* du 9 août 1854), à propos de l'article de M. A. Thomas, publié dans la *Revue d'Édimbourg* (avril 1854), sur le livre de M. Weiss.

la livrer, il faut en être le possesseur, c'est-à-dire il faut être libre. Au fond, le principe de l'art c'est la vie intime, et la Réforme, en relevant l'élément personnel, le drame, la lutte, le tragique de l'existence morale, ne pouvait que favoriser l'essor de la représentation de l'idéal. Aussi le protestantisme seul, en fait de poésie, a produit les grandes épopées, les épopées chrétiennes, les épopées de l'âme, et, en fait de beaux arts proprement dits, qui peut dire le développement vigoureux qu'ils allaient prendre en France, lorsque ils furent étouffés dans les massacres ou dans les fers avec les Jean Goujon, les Goudimel, les Bernard Palissy. Tout d'abord le vulgaire ne comprit pas ce qu'il y avait de puissance créatrice pour les arts dans le principe de la restauration de la conscience. « Personne ne soupçonnait les arts que gardait dans son sein le protestantisme; personne ne devinait Palissy, Goujon, Goudimel, le mouvement lointain, infini de Rembrandt et de Beethoven [1]. » Et pourtant la vie était là. Ah! qui ne doit gémir de la dureté des temps qui, en France, mit obstacle à l'épanouissement d'un germe si fécond. « La Réforme encore sans ministre, sans dogme précis, réduite à une sorte de ravivement moral et de résurrection de cœur, se croyait un simple retour au christianisme primitif, mais elle était une chose très-neuve et très-originale. Elle allait avoir une littérature et des arts imprévus, si la dureté des temps n'y mettait obstacle [2]. » Toutefois un art eut le temps d'être pleinement créé par la Réforme, et quel art! la musique, l'harmonie. « L'harmonie, le chant en parties, la concorde des voix libres et cepen-

[1] Michelet, *Guerres de religion.*
[2] *Ibid.*

dant fraternelles, ce beau mystère de l'art moderne, cherché, manqué par le moyen âge, avait été trouvé par le protestant Goudimel, l'auteur des fameux chants des Psaumes [1].» On le voit, nous retrouvons encore dans ces créations artistiques le principe intérieur dont nous poursuivons la constatation [2].

Le règne de Christ n'est pas de ce monde et le mouvement de la Réforme, comme le mouvement des premiers siècles de l'Église, fut essentiellement religieux; la conscience voulait simplement trouver la paix et la

[1]Michelet, *La Ligue et Henri IV.*

[2]Nous nous serions étendu volontiers sur tous ces sujets, mais nous sentons bien que ce n'est pas ici le lieu. Nous espérons que la voie de réhabilitation intelligente dans laquelle on est entré à propos des arts protestants sera de plus en plus suivie par les esprits éclairés. On lira avec fruit les écrits suivants:

Histoire de France du seizième siècle, de M. Michelet.

La foi nouvelle cherchée dans l'art, de Rembrandt à Beethowen.

Coquerel fils, *Les beaux arts en Italie*, ouvrage si distingué et si remarqué.

La critique de ce livre par un maître dans l'art et dans la science, M. Ernest Renan (*Journal des Débats*, mai 1858).

Coquerel père, *Esquisses poétiques de l'Ancien Testament* — Discours de M. Ch. Read (*Bulletin de la Société d'hist. du protest.*. t, IV, p. 621).

Alfred Dumesnil, *Bernard Palissy.* — Jules Salles, *Vie de Bernard Palissy.*

Nous ne résistons pas au besoin de citer, à propos de l'art protestant et au moment de la mort d'Ary Scheffer, dont la France et l'Église réformée déplorent la perte prématurée, ces paroles trop peu remarquées d'une femme célèbre, Mme Beecher-Stowe:

«Il me semble — le moment serait opportun, je crois — qu'il devrait se former une nouvelle école de peinture dont les bases reposeraient sur les principes protestants... Scheffer est évidemment un poëte de premier ordre. Ses idées sont sublimes et religieuses, et sa puissance d'expression ne le cède en rien à celle de plus d'un des grands maîtres.... Scheffer partage l'idée que j'ai émise de placer l'art protestant au-dessus des fatigantes imitations du romanisme. Le but est noble et grand. Je crois sentir qu'il l'atteindra» (*Souvenirs heureux*, 3e série, p. 261).

régénération dans le Rédempteur. Mais le principe intérieur doit pénétrer, comme nous l'avons déjà dit, dans toutes les sphères de l'existence et se mêler nécessairement à tous les intérêts d'ici bas. Il est utile d'examiner comment la pensée protestante envisagea le plus considérable de ces intérêts, à savoir la société civile. Il jaillit en effet de la Réforme une manière nouvelle de considérer les rapports des citoyens entre eux et avec les gouvernants, et il se forma un droit public huguenot dont les interprètes les plus illustres furent Hottman et Languet [1]. Or, que trouvons-nous encore à la base de ce nouveau droit public? toujours la conscience chrétienne. Il me semble qu'on peut résumer dans les trois points qui suivent, les influences de la Réforme sur la notion de l'État. D'abord, le protestantisme a relevé l'idée de l'État. L'Église romaine l'avait singulièrement rabaissée; à ses yeux, en effet, l'État c'était le monde, c'était l'élément profane, payen, qui n'avait le droit d'exister que de par l'Église. On se souvient comment, lorsqu'elle l'a pu, elle a appliqué ces règles d'absolue autorité. La Réforme est venue, et au lieu de dire comme la papauté: l'Église est tout et l'État n'est rien que par sa délégation suprême, elle a dit: L'Église et l'État sont deux institutions dont les sphères doivent être séparées, elles ne sont ni supérieures ni inférieures l'une à l'autre, elles sont différentes et ont chacune leur raison d'être dans les lois mêmes de notre nature. La Réforme alors

[1] A. Sayous, *Études littéraires*, 2e volume.
Haag, *France protestante.* — L'histoire de Henri Martin.
Hundeshagen, *Ueber den Einfluss des Calvinismus auf die Ideen von Staat und staatsbürgerlicher Freiheit.*

a montré comment l'État était voulu de Dieu, établi par l'Écriture et fondé sur les besoins de l'humanité; elle lui a assigné son but sérieux, vrai, divin, à savoir la sécurité et l'amélioration progressive de tous et de chacun; c'est ainsi que la Réforme a relevé la notion de l'État. En second lieu, en affirmant le principe de l'autorité de la conscience, la Réforme a posé la base de toutes les libertés. Le protestantisme c'est le chrétien en possession de tous ses droits spirituels, mais c'est aussi, comme conséquence légitime, le citoyen en possession de tous ses droits naturels. Le monde moderne est déjà tout entier dans la *Franco-Gallia* d'Hottmann et dans les *Vindiciœ* de Languet. En troisième lieu enfin, et toujours comme dérivation du grand principe de la souveraineté de la conscience, ce que la Réforme a mis en relief dans les rapports des gouvernants et des gouvernés, ce n'est pas avant tout le droit, c'est avant tout le devoir. Une piété sérieuse et austère pénètre les pages de nos jurisconsultes huguenots, et on sent aux premiers mots de leurs écrits que nous sommes sur un terrain autre que celui du caprice et de la folle indépendance. Il n'y a de droit pour tous que parce qu'il y a pour tous le devoir. Nulle théorie ne peut être plus profondément morale et n'a porté des fruits plus heureux.

Et maintenant si, à la fin de ces considérations sur le principe réformé, nous nous recueillons un instant devant le spectacle que nous offre cette manifestation de la vie évangélique, et si, plein d'une émotion respectueuse, nous voulons essayer de rendre d'un mot l'impression que produit sur notre âme la contemplation de ce beau mouvement, nous dirons: la Réforme

c'est la sainte austérité. Écoutez l'impartialité historique. «Tout autre (que celle de la Renaissance) fut l'énergie de la Réforme à son aurore. Elle ne refit pas l'idée, mais le caractère. Elle agit et souffrit, donna son sang à flots. Nulle résistance, nul combat. On ne sait que mourir et bénir... Mais bien des choses étaient contre elle, une surtout, son austérité... elle n'eut rien à offrir, elle n'offrit guère que le martyre et le royaume des cieux.... Par quoi donc se défendait-il, cet infortuné parti? Uniquement par l'éclat de ses martyrs. Il n'y eut jamais une candeur plus sublime, plus intrépide à confesser tout haut sa foi. Jamais plus de simplicité, de douceur devant les juges. Jamais plus de joie divine, plus de chants et d'actions de grâces dans les horreurs du bûcher[1].» Il est vrai, nulle histoire plus lamentable, mais nulle histoire plus fortifiante. Quelle merveille de la puissance de Dieu pour le soutien de ses élus! Et ce n'est pas l'affaire d'un moment d'enthousiasme, cela dure près de trois siècles, trois siècles de persécutions par le feu, par le fer, par l'exil, et trois siècles d'héroïsmes et de fidélités! Et ce n'est pas l'affaire de quelques natures exceptionnellement trempées; mais des femmes, des vieillards, tous deviennent des forts, marqués du sceau du Seigneur! Qu'est-ce à dire, si non que chaque cœur possède personnellement le principe de la vie céleste, et que cette tragique histoire n'est que l'éclatante manifestation de la conscience chrétienne?

Résumons et concluons. Le principe de la théologie réformée est essentiellement éthique: c'est la conscience

[1] Michelet, *La Ligue*, p. 455. *Guerres de religion*, p. 86.

retrouvant Dieu en Christ. Ce principe intérieur et moral nous est apparu successivement dans le système de la théologie, dans les confessions de foi, dans les formes de l'Église et dans les manifestations de la vie générale de la Réforme. L'affirmation de notre principe demeure donc légitimée par les faits.

Après avoir exposé le sens des deux termes de notre étude, *apologétique réformée*, nous pouvons maintenant présenter l'histoire de cette science chrétienne.

Première partie.

L'APOLOGÉTIQUE RÉFORMÉE

au seizième et au dix-septième siècle, dans ses rapports avec la philosophie spiritualiste,

EN FRANCE.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE SPIRITUALISTE SUR L'APOLOGÉTIQUE RÉFORMÉE.

De quelque manière que l'on considère la philosophie, à un point de vue général, comme la science des sciences, en tant qu'elle donne à chacune en particulier son principe générateur et qu'elle lui assigne sa place dans l'ordre universel de la connaissance; à un point de vue spécial, comme plus particulièrement réduite et concentrée dans une de ses parties, la psychologie et la théodicée surtout; à un point de vue matériel, comme l'acquisition de certaines vérités par les seules forces de la raison; à un point de vue formel, comme la méthode logique par elle fournie à telle science positive, — toujours la philosophie sera un effort de l'esprit vers la lumière et vers l'unité, et toujours, cela paraît de soi-même, la théologie devra soutenir avec elle les rapports les plus étroits. Le mot de science emporte l'idée de

philosophie; en particulier une science positive n'est une science qu'autant qu'elle applique une certaine méthode philosophique à l'objet qu'elle étudie, et la théologie chrétienne n'est par conséquent une science qu'autant qu'elle applique une certaine méthode philosophique à la religion chrétienne. Les relations sont donc inévitables et nécessaires entre la théologie et la philosophie. Quant à la différence, elle est toute évidente et fortement marquée à l'origine même. La théologie part d'un double fait, un fait intérieur, la foi, et un fait extérieur, Jésus-Christ. La philosophie, au contraire, part des données premières de notre nature spirituelle.

L'histoire nous montre qu'en fait la théologie et la philosophie se sont toujours réciproquement pénétrées, et qu'il n'existe aucune période où ces influences mutuelles ne s'offrent tout d'abord aux yeux de l'observateur. Ce serait donc se condamner à ne pas comprendre le développement de la théologie que de l'isoler de celui de la philosophie, car on peut dire avec assurance: telle philosophie, telle théologie. Toutefois, à travers les modifications inévitables, le principe de la théologie d'une Église persiste le même dans son essence, et la théologie réformée, par exemple, perdrait son caractère propre, c'est-à-dire cesserait d'exister en tant que théologie réformée, si le principe éthique qui est l'âme du protestantisme venait à en être absent.

Par conséquent, dans toute œuvre théologique, il y a deux éléments à rechercher, à dégager et à mettre en lumière: 1° le principe spécial de la théologie, 2° l'influence que la philosophie régnante a exercée sur le développement de ce principe.

La division de notre travail nous sera fournie naturellement par les considérations qui précèdent. La théologie réformée s'est développée sous l'influence de trois grandes écoles philosophiques: 1° l'école spiritualiste du seizième et du dix-septième siècle, 2° l'école naturaliste du dix-huitième siècle, 3° l'école critique et éthique de Kant. En prenant ces écoles dans leurs traits généraux et en les classant, ce qui nous intéresse tout d'abord dans le sujet qui nous occupe, d'après leur manière de poser les bases de la connaissance, la première insiste sur l'entendement comme source première de la certitude, la seconde sur la sensation, la troisième sur la conscience. La première dit: je pense, donc je suis. La seconde: je sens, donc je suis. La troisième: je dois, donc je suis.

D'après ces données, nous diviserons l'histoire de l'apologétique en quatre grandes parties.

I. L'apologétique réformée dans ses rapports avec la philosophie spiritualiste, au seizième et au dix-septième siècle, en France.

II. L'apologétique réformée dans ses rapports avec la philosophie spiritualiste, au seizième et au dix-septième siècle, au Refuge.

III. L'apologétique réformée dans ses rapports avec la philosophie naturaliste, au dix-huitième siècle.

IV. L'apologétique réformée au dix-neuvième siècle, dans ses rapports avec la philosophie Kantienne.

La tendance générale du seizième et du dix-septième siècle, qui a directement influé sur l'apologétique réformée, c'est le spiritualisme. De Ramus à Descartes, de Descartes à Leibnitz c'est le règne de la pensée et de la raison, dans ce qu'elles ont d'ailleurs de plus noble et de plus grand. Voilà le fait dominant. Certainement dans cette période bien des systèmes divers, quoique tous plus ou moins directement dérivés du même principe, se sont montrés dans le monde philosophique. Il y a eu le scepticisme avec Montaigne, le panthéisme avec Spinoza, le mysticisme avec Fénelon, le commencement du sensualisme avec Locke; mais le caractère essentiel de cette époque c'est la prédominance de l'idée et la préoccupation presque exclusive du phénomène de la connaissance.

Quelle influence le spiritualisme a-t-il exercée sur la théologie, et en particulier sur l'apologétique de l'Église réformée?

En un sens, cette influence a été heureuse; en un autre, elle a été funeste.

D'une manière générale, toute philosophie qui donne à la partie spirituelle de notre nature la première place, ne peut qu'être favorable à la cause du christianisme. Aussi la philosophie du seizième et du dix-septième siècle a-t-elle rendu à la foi des services qu'il y aurait ingratitude à méconnaître. Elle a placé le centre et le but de la vie dans le monde invisible, elle a élevé l'homme vers son Créateur et lui a inspiré l'amour de l'infini et de l'éternel, à la place de la passion des choses misérables et contingentes. Par elle la religion a toujours été maintenue en honneur, ses bases naturelles affermies et ses doctrines capitales, Dieu, l'homme, l'immortalité, expo-

sées avec l'éloquence et l'autorité du génie. La parole des grands penseurs de cette école passait sur les générations comme un souffle plein de fraîcheur et de puissance, et chassait les fétides émanations du matérialisme, qui s'échappaient des bas fonds de la société. Certes, une telle philosophie, par les influences générales qu'elle exerçait, n'a pu que mériter la faveur et la reconnaissance de l'Église.

Mais, d'un autre côté, les dangers et les funestes conséquences de cette tendance sont manifestes. Et remarquez qu'ils sont inévitables; le principe les contient et les produira infailliblement. En effet, quel est le principe? la souveraineté exclusive de l'idée. Or, examinons rapidement ce principe en lui-même et dans son application au christianisme.

Considéré en lui-même, le système ne tient pas compte de tous les éléments de notre nature, et procède d'une analyse imparfaite de nos facultés. L'homme est ici plus ou moins méconnu et mutilé; car l'importance suprême accordée aux phénomènes de la connaissance rélègue en sous-ordre les phénomènes de la volonté et de l'amour. Or, il est absolument faux que le savoir soit l'acte par excellence. La pensée n'est pas le centre de l'âme, elle n'est pas la base première de la certitude. elle n'est pas le point de départ de l'existence, elle n'en est point, surtout, la fin; quel est donc le but de notre vie, si ce n'est d'aimer et de vouloir selon Dieu? Aussi les faits de conscience doivent être posés, avec assurance et vérité, comme le fondement et comme le faîte de tout édifice psychologique, car la conscience est au commencement, est à la fin, est partout dans le mouvement de la vie spirituelle. Qu'allons-nous dire alors, si ces faits

de conscience sont non-seulement subordonnés, mais en définitive niés dans le système spiritualiste? Et c'est ce qui arrive; la pensée y tient tant de place qu'il n'en reste plus pour les autres facultés; la conscience finit par être considérée comme une modification de l'idée; l'homme devient une machine à savoir, mathématique, géométrique, et rien de plus; le monde se résout en abstractions, ainsi que Dieu même; car si la pensée est la substance unique, première, absorbante, génératrice, qui doit rendre raison de tout, voici l'idéalisme et le panthéisme; aussi les voyez-vous aussitôt apparaître. Non, je le sens, le savoir n'est pas le tout de mon âme; non, je le sens « par principes nés en moi-même », Dieu n'est pas pensée uniquement. Dieu est amour, et le but de ma vie c'est de l'aimer et de le servir. Aussi, quand on considère ce monde de l'idée pure, je ne sais quel instinct secret avertit que là manquent la vie et la réalité. On s'agite dans le vide, on se promène parmi les apparences. Rendez-moi vite le mouvement, la lumière, le chaud rayon du ciel. Il fait froid et sombre au milieu de ces abstractions et je me prends à répéter la belle parole de Pascal : « Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer! »

Que si nous considérons le système appliqué à l'apologétique, en voici les effets fâchenx. D'abord la vraie nature de l'Évangile est méconnue; il est considéré plutôt comme idée que comme vie. Une importance extrême est accordée à la formule dogmatique et la personne de Jésus-Christ est reléguée plus ou moins dans l'ombre. Aussi, sous une pareille influence, l'apologétique a pour but de montrer la vérité de la doctrine plutôt que le salut par la régénération qui est

en Christ, et elle s'adresse à l'intelligence plutôt qu'à la conscience. Cette manière d'envisager le christianisme mène droit, on le voit, au supranaturalisme mort et au rationalisme, qui au fond sont identiques. En effet, si la raison est le seul moyen de saisir la révélation, il n'y a pas de pénétration possible entre Jésus et moi : ou la révélation est au-dessus de la raison, ou elle est dans la raison même : point de milieu. Si la révélation est déclarée au-dessus, c'est alors l'acceptation par l'intelligence de formules abstraites, sans rapport avec la vie ; si elle est déclarée susceptible d'être saisie par la raison, la raison forcément doit la réduire à ses proportions mesquines et rejeter comme faux tout ce qui ne peut se réduire. L'une ou l'autre issue est inévitable. On ne peut échapper à ce dilemme. Ah ! certes, le principe intellectualiste est alors bien condamné. Tout est sauvé, au contraire, au point de vue de la foi et de la science, si l'Évangile est considéré comme une vie, une influence, une pénétration morale ; et si la conscience est l'organe destiné à le saisir et à le réaliser.

L'action funeste de la philosophie intellectualiste se fera naturellement sentir dans cette période de l'histoire de l'apologétique, mais elle nous donnera l'occasion d'admirer la vitalité et la puissance du principe réformé qui se retrouve toujours le même, malgré les influences du dehors. Il fallait bien décidément que ce principe fût au cœur de l'Église. Les faits vont parler.

CHAPITRE II.

DUPLESSIS-MORNAY ET LA « VÉRITÉ DE LA RELIGION CHRESTIENNE. »

Le premier apologète que nous rencontrons est Duplessis-Mornay[1]. Quel respect, quelle sympathie, quelle admiration joyeuse la lecture de son œuvre a excités en nous, nous ne saurions le dire. Qu'on veuille ne pas trouver étrange cette vive manifestation de notre sentiment. Ceux qui ont au cœur quelque amour pour la vérité et qui croient la voir dans le grand principe que nous considérons comme l'âme de la Réforme, me comprendront sans peine. Le livre de Mornay ouvre la voie essentiellement morale où l'apologétique doit marcher : il est le premier anneau de cette ferme tradition que les infortunes des temps ont pu interrompre sur quelques points de la chaîne, mais qu'il faut décidément reprendre aujourd'hui avec piété et avec amour. C'est pour nous une des convictions les plus chères et les mieux assises que, plus nous établirons la foi évangélique sur les bases de la conscience, en persévérant saintement, avec ferveur et immolation de nous-mêmes, dans cette théologie « qui est la réintégration de l'élément moral dans la religion », plus nous serons fidèles à l'esprit du passé de notre Église, à l'esprit de cette grande et forte école apologétique dont l'œuvre de Mornay est la première manifestation.

[1] Philippe de Mornay, seigneur Du Plessis-Marly, conseiller du roi, ambassadeur, grand capitaine, plus tard gouverneur de Saumur, représentant les Églises réformées auprès de Henri IV, né à Buhy le 5 novembre 1549 et mort dans sa baronnie de la Forêt-sur-Sèvre le 11 novembre 1623.

Je me suis demandé si je ne m'étais pas trompé sur le sens de ce livre et si ce qu'il y a de touchant et de grand dans sa composition ne m'avait pas fait illusion sur son contenu. Je ne le pense pas.

Assurément j'ai ouvert ce livre avec respect, je dis plus, avec émotion. C'est l'œuvre d'un homme dont la vie demeure dans l'histoire comme le type de la fidélité au devoir et de l'austérité évangélique. Nulle figure, avec celle de Coligny, ne nous subjugue et ne nous impose autant par l'autorité et par l'éclat des vertus chrétiennes. Que nous suivions Mornay dans sa jeunesse, embrassant avec conviction et désintéressement la foi protestante et se dévouant jusqu'à sa fin au service de la cause de Dieu, avec un zèle qui n'est égalé que par le talent; que nous le suivions auprès de ce roi de France dont il fut l'ami, le conseiller, le soutien, le sujet toujours fidèle, malgré tant d'illusions perdues et d'ingratitudes subies; que nous le suivions dans ces batailles où l'intrépidité du soldat ne le cède en rien à l'habileté du capitaine et où le Dieu des armées est invoqué avec foi et persévérance; que nous le suivions partout, dans ces assemblées où sa sagesse modère la passion, dans cet intérieur de famille où la piété fait sa demeure, dans ces disgrâces, dans ces malheurs, dans cette mort si solennelle, — en vérité, nous ne saurions dire à quel moment de sa vie, son caractère chrétien nous apparaît dans la lumière la plus pure. Comment, en lisant l'ouvrage d'un tel homme, faire abstraction de l'écrivain?

Il y a plus. Cette œuvre capitale de la vie de Mornay a été écrite de 1579 à 1581, et en quelles circonstances! sous les impressions les plus sérieuses, au sortir d'une

longue et terrible maladie, près de la mort, comme plus en face de Dieu, bien qu'il fût toujours en sa présence, et c'est certainement de la main encore tremblante et affaiblie du héros que sont tracées quelques-unes de ces pages émues. Mais il ne faut pas cacher que cette maladie fut occasionnée par un crime tenté contre sa personne par des adversaires, irrités, sans doute, d'avoir vu le jeune défenseur de la foi échapper, sept ans auparavant, au massacre de la Saint-Barthélemy. Et, chose bien touchante! dans ce livre écrit sous le coup de pareilles impressions, nulle attaque à l'adresse des adversaires, ni même de leurs erreurs (le sujet l'y conduisait aisément): mais, au-dessus de tout, une immense paix, une charité ineffable. Comment, en lisant cette œuvre, oublier les circonstances au milieu desquelles elle vit le jour?

Et cependant, — il me semble que je puis me rendre ce témoignage — ce qui avant tout m'a impressionné dans ce livre, c'est le livre lui-même, et il nous sera facile de montrer que si la forme porte l'empreinte de la scolastique et de l'intellectualisme du siècle, le fond est la manifestation éclatante et ferme du principe éthique de la théologie réformée. Après avoir exposé l'œuvre dans son ensemble, nous en critiquerons successivement la forme et la matière [1].

Le livre s'ouvre par une éloquente épître dédicatoire à Henri de Navarre et par une préface au lecteur où le but de l'écrivain est nettement indiqué. Il veut faire une

[1] Voici l'édition dont nous nous servons : *De la vérité de la religion chrestienne contre les Athées, Épicuriens, Payens, Juifs, Mahumédistes et autres infidèles*, par Phillippe de Mornay, sieur Du Plessis-Marly. En Anvers, par Hermann Mersman. M. D. LXXXIII. 1082 pages.

vraie apologétique et il l'entend au sens élevé et noble du mot, il veut « repeindre au vif devant les yeux la vraie religion, et la joie, l'heur et la gloire qui la suit, afin que les voluptueux y cherchassent leur joie, les avares leur bien, les ambitieux leur gloire, s'adressant de tout leur cœur à celle seule qui peut remplir leur cœur et saouler leur désir. » Cette excellence de la religion, l'apologète veut la montrer au moyen d'*arguments* et au moyen de *témoins*. L'argument c'est le raisonnement abstrait, la logique, les conclusions dialectiques à tirer des principes premiers; le témoin est l'argument vivant : « aux hommes donc nous produirons le témoignage des hommes, les choses que chacun lit en sa nature et en son âme, dès qu'il la veut entr'ouvrir, les choses, soit qu'il y pense ou qu'il n'y pense pas, qui y sont écrites, et qu'il ne saurait effacer quand il voudrait » : le témoin c'est aussi le consentement universel, c'est la déposition de l'antiquité à laquelle Mornay attache un grand prix. Après la réfutation d'objections banales contre la religion, l'auteur termine sa préface en priant le lecteur d'aller d'un bout à l'autre du livre, parce qu'il est formé de degrés successifs et nécessaires, et « qu'un échelon rompu rebute l'homme et rend facheux ce qui était aisé », et en invoquant avec beaucoup de piété et de simplicité la bénédiction de Dieu sur son œuvre.

Le livre entier se compose de trente-trois chapitres, qui ne sont point séparés par de grandes divisions. Mais les matières traitées peuvent se ranger aisément sous les chefs suivants : Dieu, l'homme, leurs rapports, le besoin et les marques d'une révélation, la reconnaissance de ces marques dans la révélation chrétienne.

Il faut, dit Mornay, partir de principes indémontrables et que chacun trouve en soi-même : exiger qu'on prouve ces principes est ridicule, c'est « vouloir éclairer le soleil avec une chandelle. » Or, parmi les vérités premières, il faut placer l'existence de Dieu. Tout affirme cette vérité, le sens intime, la contemplation de la nature, le consentement universel. Oui, partout, même au milieu des erreurs les plus grossières et de l'idolâtrie la plus révoltante, le sentiment d'un Dieu unique persiste toujours : ce que Mornay s'efforce de prouver par un luxe d'érudition et de citations empruntées à tous les anciens. Il est vrai que nous ne pouvons comprendre l'essence de Dieu, nous disons non quel il est, mais quel il n'est pas « et de toutes ces négations nous n'apprenons qu'une seule affirmation, à savoir que Dieu est son essence propre. » Mais il ne faut pas se contenter de ces voyages à travers les mondes de l'abstraction. Quel sentiment, chez notre auteur, de la faiblesse de la spéculation pure, et, d'un autre côté, quelle admirable affirmation de la puissance du cœur et de la conscience! « Et partant, pour ne nous perdre en le cherchant, *le plus sûr est de le posséder en l'aimant, servant et adorant*, dont icelui par son amour nous fasse la grâce. »

Le chapitre sur la Trinité ne se distingue par rien de saillant des autres dissertations de cette époque sur le même sujet. Ce sont les mêmes arguments dialectiques, les mêmes comparaisons (le sujet qui pense, l'objet pensé et leur rapport, ou la source, le ruisseau, le fleuve, etc.), les mêmes citations des Pères, de l'antiquité juive et de l'antiquité païenne, voire même des oracles sybillins. Les pages érudites sur le monde et la création n'ont rien de directement religieux et sont seu-

lement intéressantes pour fixer l'état des sciences physiques à cette époque. Le développement de la doctrine de la Providence qui clôt cette première partie de l'ouvrage est inspiré par un sentiment très-vif de la présence de Dieu, et la cause de nos doutes et de nos objections à ce sujet est présentée comme venant de l'impossibilité où nous sommes de voir se dérouler, dans son ensemble, le plan éternel. « Le mal est que nous ne voudrions pas juger d'une chanson par une note, ni d'une comédie par une scène, ni d'une harangue par une période, et voulons juger de l'harmonieuse conduite de l'univers par une seule action. »

Ainsi Dieu est affirmé dans sa grandeur, dans sa sainteté et dans sa puissance en partant « de principes nés en nous-mêmes. » Tel est le premier terme de la religion, Dieu, et voici le second, l'homme. La nature spirituelle de l'homme et l'immortalité de l'âme, comme conséquence, sont établies fermement par l'auteur sur les données de la conscience et le consentement universel. Mais aussitôt un fait anormal, choquant, révoltant, apparaît au centre de la vie humaine, c'est le péché. La corruption envahit tout l'homme, elle étend son funeste empire sur toutes les manifestations de l'existence, sur toutes les relations sociales d'individu à individu, et de peuple à peuple, bien plus sur la nature elle-même qui participe au désordre universel, « car qu'est-ce autre chose que la contradiction que fait la terre à celui qui la cultive, la mer à celui qui la navigue, l'air au succès de nos labeurs et travaux, sinon une protestation de toute la nature qui dédaigne de servir une créature qui ait été si outrecuidée que de n'obéir à son Créateur? » Cette corruption, d'où vient-

elle? Elle ne vient pas de Dieu, elle vient nécessairement de nous, de notre nature libre : « Reste que notre âme se soit corrompue en délaissant son devoir : » et c'est le premier homme qui s'est de la sorte éloigné de son Dieu. Aussi bien, cette corruption et la cause de cette corruption, telles que nous venons de les établir, ont pour elles le consentement universel : ce que Mornay prouve toujours avec le même luxe d'érudition.

Et pourtant, après comme avant sa déchéance, l'homme a la même destinée noble et glorieuse et doit poursuivre le même but assigné à ses efforts. Atteindre ce but c'est le souverain bien. Quel est-il ? Le monde ne peut être le but de l'homme, l'homme ne peut être son but à lui-même, Dieu est notre but et notre bien souverain : il ne faut rien moins que Dieu pour nous satisfaire : « Comme notre heur eût été d'y être demeurés, maintenant c'est d'y retourner. » Et comment y retourner ? Il faut « un chemin », et ce chemin c'est la religion, « qui réunisse et relie avec Dieu ceux qui par leur chute en sont étrangement éloignés. » Or, quelle est-elle cette vraie religion? à quelles marques la reconnaître ? aux trois suivantes : la première, que le vrai Dieu y soit adoré, la seconde, que les commandements de Dieu y soient enseignés, la troisième, qu'il y ait un principe de puissance pour accomplir ces commandements, pour nous presser vers la sainteté et nous réconcilier avec notre Père.

Trouvons-nous une religion qui nous offre ces marques certaines ? Oui, c'est la religion chrétienne avec la révélation introductive du judaïsme. En effet, c'est là seulement que nous voyons le vrai Dieu adoré contrairement à l'idolâtrie de tout le monde ancien; ce que montre l'étude des religions. En second lieu, le service

de Dieu et ses commandements sont positivement enseignés dans les Écritures, et enfin, troisième marque, « le nœud et la forme de toute religion », il y a un moyen de réconciliation et un principe de vie, c'est Jésus-Christ, le Médiateur, le « Recréateur. » Il est venu au moment marqué par les prophètes, attendu par l'humanité entière : il a paru avec la puissance de Dieu, dominant sur la nature, lisant dans l'avenir, triomphant du monde avec l'infirmité même ; mais ce qui nous le fait avant tout discerner, c'est sa personne et son enseignement, « car de la prophétie et des miracles la doctrine est la touche, encore certes qu'en l'un et l'autre il y ait des marques incommunicables de l'esprit et du doigt de Dieu pour les discerner. Car, dit la loi, s'il se lève un prophète qui te donne signe ou miracle et qu'il advienne que là-dessus il te veuille détourner aux dieux étrangers, tu ne l'écouteras point. » Or, la doctrine de Jésus est admirable et sa vie toute sainte : il est donc le Médiateur. L'ouvrage entier se termine par la réfutation des objections contre la divinité de Jésus-Christ, et par un chapitre sur la crédibilité des faits évangéliques.

Tel est le livre de Mornay dans l'enchaînement de ses diverses parties. Il s'agit à présent d'en critiquer la forme et de montrer ensuite dans le fond le principe de l'Église et de la théologie réformées.

CHAPITRE III.

LA FORME DE L'APOLOGÉTIQUE DE MORNAY.

La forme et la méthode de l'apologétique de Mornay se ressentent, surtout dans les détails, des influences de la philosophie régnante. Il y a parfois une place

excessive accordée à la dialectique et certains raisonnements ne manquent pas de subtilité; l'auteur est vraiment scolastique quand il administre certaines preuves et surtout quand il part du fait que, le dogme, quel qu'il soit, étant posé, il s'agit de l'établir scientifiquement, par exemple le dogme de la Trinité. Ce n'est pas que notre apologète aime la scolastique et les scolastiques, « ces philosophes qui vantent les dix catégories de leur Aristote, qui ne sont que fondements de sophisterie et de vain babil, » mais il ne peut pas ne pas être enveloppé dans l'atmosphère de son siècle.

La marche du livre manque, en certains endroits, de rapidité et d'entraînement, parce qu'elle est singulièrement embarrassée par l'érudition. Nous ne pouvons nous faire aujourd'hui à ces vastes compilations et à ces citations innombrables, qui s'étalent dans les livres du seizième et du dix-septième siècle. L'ouvrage de Mornay cependant est peut-être le plus sobre ou le moins encombré à cet égard, et l'auteur avait conscience de ce qu'il y avait d'indigeste dans de pareils procédés: « Nous serons quelquefois long et peut-être ennuyeux au lecteur; mais je le prie de croire qu'en ces longueurs je force ma nature pour m'accommoder à tous. » C'est cet excès d'érudition qui rend souvent les chapitres diffus, et l'ordre en ces matières n'est pas toujours la qualité dominante de notre apologète. Son désir de réfuter les objections l'oblige aussi à des redites qui enlèvent à ses développements la netteté et la vigueur, comme par exemple dans les quatre derniers chapitres où il se croit obligé de répondre tantôt aux juifs, tantôt aux païens. Quant à son style, dont nous relèverons plus loin les beautés, les comparaisons trop fréquentes

deviennent fatigantes, d'autant mieux que souvent elles sont pressées dans leurs moindres détails et perdent de leur justesse, par exemple la longue comparaison de la scie, p. 553. Enfin, l'abus de l'antithèse, qui indique un esprit cultivé, mais parfois, subtil, me paraît ôter au style de sa gravité simple et austère, par exemple p. 1007: « Mais quand Jésus dit: qui ne prend sa croix, etc., il dit selon notre sens charnel: Fuyez-moi, et cependant on le suit, laissez-moi, et cependant on le cherche. Cette parole, dis-je, qui nous devait repousser nous attire; il suade en dissuadant, il convertit en divertissant, il établit en ruinant, il éternise en mourant. » La pensée est grande et belle, mais l'expression en est recherchée et forcée.

Voilà une large part faite à la critique et nous sommes à l'aise à présent pour dire combien le livre de Mornay, quant à la forme d'abord, constitue un progrès considérable et commande l'estime et l'attention.

Cette apologétique, dans la méthode, le choix et la disposition des matériaux, est conçue à un point de vue éthique. L'exposition rapide que nous en avons présentée en est la preuve. De quoi s'agit-il? De montrer la vérité de la religion chrétienne, c'est-à-dire, selon Mornay, de montrer que la religion chrétienne est vraie parce qu'elle possède les trois marques et surtout la dernière, le moyen de réconciliation et de régénération en Christ. Et comment l'auteur procède-t-il? Il met en présence le Dieu saint et l'homme corrompu, et place le cœur de la démonstration dans ce fait, que la révélation doit être une réunion de l'homme et de Dieu par la miséricorde et par la sanctification. La méthode ne consiste pas à établir l'insuffisance des lumières naturelles que

des illuminations supérieures viendront agrandir, ni à produire le doute pour arriver à l'affirmation d'une autorité, la méthode consiste à faire voir que l'homme doit retourner à Dieu, ce qui est son souverain bien, et que la révélation, par conséquent, est « un chemin de vie. » N'est-ce pas la méthode morale par excellence?

Quant au choix et à l'arrangement des matériaux, le livre de Mornay est infiniment remarquable: c'est une vraie apologétique telle que nous avons essayé de la déterminer plus haut; heureux si tous nos écrivains postérieurs l'avaient prise pour modèle! Ce n'est pas la dogmatique, ce n'est pas l'histoire, ce n'est pas la théologie pratique, c'est bien l'apologétique, c'est-à-dire la science du salut. Il n'y rentre que les faits essentiellement religieux: s'il y est question de la Trinité, c'est que pour Mornay elle est la doctrine de la transcendance et de l'immanence de Dieu, et se confond ainsi avec la notion même de l'Être suprême; si nous y trouvons un chapitre, comparativement court, sur la crédibilité des auteurs du Nouveau Testament, il n'est pas un hors-d'œuvre, mais est là, dans cette forme, bien à sa place pour appuyer le fait général de l'historicité de la vie de Jésus. Le traité *De la vérité de la religion chrétienne* renferme donc les éléments qui doivent constituer l'apologétique et il n'en renferme pas d'autres: idée de la religion, idée de Dieu, de l'homme, de leurs rapports, besoin d'une révélation, critique de cette notion de révélation, ses marques certaines dans la religion chrétienne. Progrès énorme; voilà, au point de vue de la science, une matière bien saisie et bien délimitée.

Un judicieux et éminent écrivain [1] a déjà loué « cette éloquence vive, ce style pittoresque et pénétrant, ces tours précis et ces hardiesses lumineuses » qui se rencontrent dans le traité *De la vérité de la religion chrétienne.* Nous souscrivons de tout cœur à ce jugement, et nous ne saurions assez dire combien nous avons été puissamment intéressé et aiguillonné par cette parole originale et incisive. Je prends comme au hasard une page qui pourra donner quelque idée de ce style. Quelle vigueur dans la peinture suivante !

« Mais qui plus est, en chaque homme il y avait un combat et une résistance contre cette parole. Croire en Jésus, un homme abject, un Dieu crucifié. Croire à ses disciples, les balayures du monde, le rebut même des juifs. Et y croire pour mourir à trois jours de là, pour laisser une femme misérable, une mémoire contemptible, une réputation de fou à sa race. Si les empereurs, et par leurs glaives et par leurs lois, faisaient une cruelle guerre à cette doctrine, pensons quelle était celle que démenait chacun en soi : et si nous avons su ce que c'est que de la persécution, ramentevons-nous ici (représentons-nous vivement) les combats de la chair contre l'esprit et les vifs et poignans argumens de l'homme contre soi-même. Cependant les peuples se rendent enfin à la parole de ces hommes. Les empires adorent un Jésus crucifié. Si c'est infirmité, que ne vainquait la force? si c'est folie, que ne triomphait la sagesse? si c'est humanité, que ne l'emportait la multitude? Mais c'était certes Jésus, fils de Dieu, qui restaurait le monde par son

[1] A. Sayous, *Études littéraires sur les écrivains français de la Réformation*, t. II.

esprit comme Dieu l'avait premièrement créé par sa parole» (p. 1010).

CHAPITRE IV.

LE FOND DE L'APOLOGÉTIQUE DE MORNAY.

Le caractère éthique de la théologie réformée se manifeste, avons-nous dit, avec éclat et puissance dans la première apologétique de cette Église. Déjà en parlant de la méthode nous avons relevé l'esprit moral qui y présidait, mais c'est surtout dans le fond que nous allons voir à l'œuvre le principe inspirateur du protestantisme. Nous affirmons et nous prouvons qu'il n'y a pas un fait, pas une idée, pas un élément essentiel de la science du salut qui ne soient saisis par Mornay d'une manière éthique, et que non-seulement l'ensemble de l'œuvre, mais aussi tous les détails sont pénétrés de ce souffle vivant, intime et actif de la Réforme. Comment procéder pour mettre mon assertion en pleine lumière? Je vais simplement prendre les divers matériaux qui concourent à la construction de l'édifice apologétique et faire voir d'où ils sont extraits et quelle en est la nature.

L'idée même de la religion se présente tout d'abord. Elle est définie dans un grand nombre de passages, toujours dans le même sens éthique, mais dès le début par un de ces mots qui coupent court à toute discussion: « car religion n'est proprement autre chose que l'eschole où nous apprenons le devoir de l'homme envers Dieu et le moyen d'être unis étroitement à lui» *Épître dédicatoire.* La religion suppose Dieu et l'homme. Comment notre apologète se représente-t-il Dieu? Tou-

jours dans ses relations avec nous, jamais dans sa nature isolée et abstraite: et alors qu'est Dieu pour l'homme? C'est son origine et sa fin, c'est son Créateur et son Père, c'est son souverain bien; et sous quelle face Mornay le contemple-t-il? sous la face de l'intelligence absolue? nullement, toujours sous la face de la sainteté ou, pour parler avec le seizième siècle, sous la face de la justice: « car qu'est-ce Dieu que justice? » et comment nous-mêmes pourrons-nous le saisir, le comprendre, le posséder? Le semblable peut seul comprendre le semblable; or, précisément parce que Dieu est une personne, parce que Dieu est sainteté, est amour, est justice, ce ne sera pas par les spéculations de l'esprit que nous arriverons jusqu'à son essence, mais bien par le travail du cœur et de la conscience morale: « Le plus sûr est de le posséder en l'aimant, servant et adorant » (p. 94). Du reste, ce côté éthique ressortira plus loin avec le même éclat.

Lisez les pages sur l'homme et sur son état de péché; certes, c'est là que vous verrez l'accent placé sur la corruption. Ce qui en nous est malade c'est le fond même, c'est la conscience, et notre plus grand mal consiste à ne pas connaître notre mal. « De fait qu'appelons-nous gens de bien, sinon ceux qui ne font tort à personne, qui ne pillent, qui ne forcent, qui ne prêtent à usure? comme ainsi soit qu'il ne faille passer plus outre, donner, aider, servir, vu que le bien n'est pas *defectus* mais *effectus*, et ne consiste pas à chômer mais à faire? Et qu'est-ce en somme définir l'homme de bien par ce qu'il ne fait pas que de définir le bon archer en ce qu'il ne frappe rien du tout?.. O combien de gens sont estimés gens de bien que nous verrions être méchants si

notre œil pénétrait jusques-là? O combien nous verrions de bêtes sauvages cachées dans le cœur de l'homme comme dans une forêt?.. Certes, en ce devons-nous rougir non-seulement que nous soyons tels, mais qu'étant tels, nous ne le connaissons point ou pour le moins n'en rougissons point assez : et n'y a point de plus fort argument de notre corruption que celui-là... Et par conséquent est le genre humain étrangement renversé et certes beaucoup plus monstrueusement que si nous le voyons les pieds au haut marcher dessus la tête. Or, l'homme étant ainsi renversé, de quoi peut-il se vanter en cette vie que d'offenser Dieu incessamment et en l'autre d'être puni infiniment, eu égard à la qualité de celui qu'il offense? et que lui profitera son immortalité que pour mourir immortellement? » (p. 512, 513 et 515.)

Et pourtant quel est le centre de la vie, le but de l'homme, sa glorieuse destinée, son souverain bien, l'incessante aspiration de sa conscience, si ce n'est l'union morale avec Dieu? « Quelle est notre obligation envers le Créateur? quelle la dignité de cette créature? quels son but et son bien, sinon d'*adhérer totalement à lui?*.. Où donc se peut recouvrer ce que nous pouvons désirer qu'en lui? Disons donc comme notre heur eût été d'y être demeurés, que c'est maintenant d'y retourner... et nous avons maintenant notre vrai but et notre vrai bien, à savoir, de retourner à Dieu, de la grâce et compagnie duquel nous sommes déchus » (p. 561 et 562).

Mais le moyen d'accomplir ce but, moral par excellence, que peut-il être sinon un moyen de même nature? « Comme il y a un Dieu et un homme, il doit y avoir

une religion, c'est-à-dire un devoir et un service ordinaire de l'homme envers Dieu? Mais il y a un merveilleux abîme à remplir, et toutefois, ou il faut que l'homme soit mis au monde en vain ou qu'il y ait un chemin ou un pont ordonné pour le passer. Faut donc que la religion qui nous a conduit si avant nous montre encore ce pont, à savoir qu'elle réunisse et relie avec Dieu ceux qui par leur chute en sont étrangement éloignés, qu'elle réconcilie les enfants abatardis avec le Père, les sujets rebelles avec le Seigneur, sans laquelle réconciliation ou, selon l'étymologie latine, religion, Dieu cesse d'être notre Père, nous d'être ses enfants, toute religion, quelque apparence qu'elle ait, est inutile et vaine. Or est le but de l'homme en cette vie de retourner à Dieu et ne peut être vain, et il sera vain s'il n'y a quelque chemin de l'homme vers Dieu ou plutôt de Dieu vers l'homme qui y mène. Faut donc pour ne frustrer ni Dieu de sa gloire, ni l'homme de son but et de sa félicité, qu'il y ait un chemin, et ce chemin nous l'appellerons selon le mot commun, religion, à savoir, le droit moyen de réunir et de réconcilier l'homme à Dieu pour son salut» (p. 598). Et ce salut, en quoi donc consiste-t-il? «Notre salut, c'est notre but, l'un et l'autre de vivre immortellement unis avec Dieu» (p 931). Est-ce décisif? Est-ce là la religion saisie au point de vue éthique? Est-ce l'apologétique morale? Est-ce la théologie de la conscience? Est-ce le principe de l'Église réformée? Nous n'aurions pas le courage de discuter avec ceux qui contesteraient l'évidence.

Cette religion, ce chemin, ce droit moyen de réunir l'homme à Dieu, comment les reconnaître? c'est là le nœud de l'apologétique. Quelles seront les marques qui

nous indiqueront la vraie religion ou la révélation? Elles seront, et ceci est capital, toutes morales. « Premièrement posons ce fondement que nous avons ci-dessus planté et assis que la religion est la droite règle de servir Dieu et réconcilier et réunir l'homme avec lui pour son salut. Or n'est le salut de l'homme autre chose que sa félicité, et sa félicité que d'être conjoint à Dieu. Toute religion donc, quelque apparence qu'elle ait, qui détourne notre service du Créateur à la créature nous sera idolâtrie et impiété... Mais il ne faut pas seulement servir Dieu, mais le bien servir. Demeure donc ferme notre seconde marque qui nous servira à distinguer la vraie religion des intentions des hommes et à rejeter comme mensonge tout ce qui ne sera pas fondé en sa parole. Une loi nous est nécessaire qui soit procédée de la bouche de Dieu : quelle, je vous prie, pourra-t-elle être procédant de la sainteté même, sinon que nous soyons saints comme il est saint?.. Qui fut jamais l'homme qui s'en soit pu vanter? Et qu'est donc à tous la religion qu'un livre où nous lisons l'arrêt de notre mort? c'est-à-dire notre mort même si au bout nous ne trouvons quelque grâce ou rémission. Or, la religion toutefois est un chemin de vie, voire de vie éternelle et un chemin qui a issue et qui ne nous abuse point » (Page 620). On le voit; c'est donc par la conscience chrétienne que nous apprécierons la révélation, et elle se fera reconnaître à nous, en définitive, par le caractère de la sainteté. Sans doute, comme tout chrétien, l'auteur insistera sur les miracles et sur les prophéties, mais « la doctrine en sera la touche, » et lorsqu'ils seront présentés comme arguments, il arrivera à la fin de la période un trait révélateur qui réintégrera l'élément

moral et écartera l'idée de simple prodige. » Ils vantent Appollonius de Thyane.. combien de sorciers le feront comme lui? » Mais il en est tout autrement des miracles de Jésus-Christ: « Les siècles les ont vus, les siècles les ont crus, *les siècles en ont changé de voie* » (p. 1049).

Enfin, qu'on veuille méditer cette nouvelle exposition de l'idée de la religion et de sa preuve. « Qu'est encore à proprement parler que religion? l'art de sauver l'homme. Et en quoi consiste cet art? premièrement lui montrer qu'il est malade, puis que sa maladie est mortelle, enfin de lui enseigner le propre remède. Or, la loi de nature nous achemine bien au premier point. Car qui est celui à qui nature ne fasse son procès et que sa conscience ne remorde dès qu'il a péché? La raison aussi nous pousse jusqu'au second. Car qui ne conclut que la créature qui offense son Créateur ne mérite d'être exterminée, c'est-à-dire que péché engendre mort?.. Mais qu'est-ce que tout cela sinon nous mener jusqu'au bord de l'enfer, ou bien nous montrer le paradis de bien loin, mais un gouffre horrible et infini entre deux, que l'homme ni le monde entier ne sauraient combler ni passer? Or, si faut-il qu'il y ait un passage, car le but de l'homme est d'être conjoint à Dieu et n'est pas vain; le moyen d'être conjoint là-haut c'est d'être réconcilié ici-bas, et le moyen d'être réconcilié ici-bas, comme nous l'avons dit, est unique, à savoir que Dieu nous acquitte *sans nous quitter* de ce que nous lui devons. Cette religion donc et non une autre qui nous mène à ce passage et en la suite de laquelle nous le trouvons est la vraie comme celle seule qui parvient au but de religion, qui est de sauver l'homme » (p. 609).

Nous avons parlé de surprise joyeuse à propos de la

lecture du livre de Mornay : en vérité, comment ne pas éprouver ce sentiment devant des plans et des conceptions que la théologie, aujourd'hui, veut enfin s'efforcer de réaliser et qu'elle ne saurait exprimer avec plus de justesse et de précision? que dirons-nous de plus net et de plus vrai pour marquer à l'apologétique son vrai rôle que: « L'art de la religion consiste à montrer à l'homme premièrement qu'il est malade, puis que sa maladie est mortelle, enfin de lui enseigner le remède ? » Et, dans la voie éthique où la science chrétienne est entrée, comment pourrons-nous définir la religion d'une manière plus heureuse et plus lumineuse que par cette expression admirable de pittoresque et de profondeur: « La religion est un chemin de vie. » Voilà donc le principe essentiellement protestant, l'Évangile saisi au point de vue personnel, vivant, actif, moral.

Et qu'on ne s'y trompe pas d'ailleurs — je dis ceci pour prévenir toute méprise — ce principe moral qui est l'âme du livre de Mornay ne ressemble en rien à cette conception énervée et affadie qu'une semi-incrédulité a donnée de l'Évangile, en prétendant qu'il en fallait prendre en détail les beaux préceptes sans plus s'inquiéter du reste, quand ce reste était tout simplement le nerf de la vie religieuse, l'immolation de nous-même à Christ et à Dieu. Écoutez au sujet de cette pratique vulgaire et sans idéal cette ironie puissante de Mornay. « Quelques-uns nous disent que la religion n'est que charité, c'est-à-dire le devoir de l'homme envers son prochain, qui, s'ils osaient parler, nous diraient que religion n'est qu'instrument de police. Cependant ils s'étendent en louanges sur la charité tant qu'ils peuvent: mais, en un mot, qu'en peuvent-ils dire

de plus que ce que nous disons, que charité a telle force et est de tel poids que religion ne peut aucunement être sans elle? Mais, pour en parler proprement, charité n'est pas la marque pour discerner la vraie religion, mais plutôt pour connaître le vrai religieux. Il est question de retourner à Dieu pour être heureux : il le faut donc servir: c'est la marque de religion » (p. 623). Il le faut donc servir! toute la Réforme est dans ce mot : le servir, devenir esclave de Dieu pour posséder la liberté glorieuse de ses enfants.

Et maintenant, nous en avons l'assurance, nos assertions sont largement justifiées : dans ce livre vit et palpite le principe éthique de notre théologie.

Séparons-nous donc, bien qu'à regret, de cette grande figure qui se détache, lumineuse, au ciel de la patrie et de l'Église. Il semble vraiment que l'histoire ait voulu, tout d'abord, par cette imposante apparition, nous enseigner hautement que la Réforme et son apologétique sont essentiellement laïques, libérales, saintement universelles, et il y a, n'en doutons pas, une indication de la Providence dans ce fait, qu'à son aurore, le protestantisme français s'est personnifié non dans des théologiens et des hommes d'Église proprement dits, mais dans deux grands capitaines, Coligny et Mornay, qui demeurent dans l'histoire comme le type de l'héroïsme, de la grandeur morale et de l'austérité. Toutefois, le traité *De la vérité de la religion chrétienne* doit être jugé d'après sa valeur propre et n'a nul besoin de recevoir de la position du conseiller de Henri IV un honneur emprunté. Ce livre, écrit dans la prière, dans la douleur et dans la science, porte en lui-même ses titres à l'estime et à l'admiration : il est une manifestation

puissante du principe réformé; il est une initiation à la science morale du salut; il est, dans son esprit, un modèle que le présent et l'avenir théologiques doivent imiter; il est aussi, pour le pieux capitaine, une victoire d'un nouveau genre: une victoire, car certainement « il a réjoui ceux qui croient, et assuré ceux qui branlent; » une victoire, car certainement avec l'esprit du Seigneur dont il implorait l'efficace, il a su « persuader et emporter l'homme; » une victoire, et combien plus sainte et plus durable que d'autres, car certainement ce triomphe spirituel brillera, autour de ce nom héroïque, d'un plus immortel éclat que la gloire dont l'environnent les journées de Coutras ou d'Ivry.

CHAPITRE V.

LE MOUVEMENT INTÉRIEUR DU PROTESTANTISME AU DIX-SEPTIÈME SIÈCLE ET L'ACADÉMIE DE SAUMUR.

Le dogme de la prédestination absolue avait, nous l'avons remarqué déjà, ses racines profondes dans le terrain éthique et n'était, pour ainsi parler, que le subjectivisme à rebours; la conscience chrétienne voulait être sûre de la sainteté de l'action et ne pouvait posséder cette assurance que par la persuasion que l'action du croyant était voulue de Dieu, en Christ, de toute éternité. Mais, considérée dans son caractère objectif et sans lien avec la puissance du sentiment qui l'avait produite, cette doctrine ne pouvait manquer d'exciter la susceptibilité des partisans de la liberté morale. Dès que la vie sortait de la formule, la formule était, de fait, fataliste. Aussi, lorsque la prédestination fut entrée dans l'École et acceptée comme thème de

discussions et de développements par des théologiens, plus préoccupés peut-être de la logique que de l'Évangile, l'élément moral courut risque d'être compromis et un mouvement considérable se manifesta, qui eut pour but de revendiquer les droits sacrés de la liberté chrétienne contre le fatalisme du système orthodoxe. Le centre de ce mouvement est en Hollande, mais nous en voyons partout le rayonnement.

L'arminianisme fut donc un essai d'adoucissement de la doctrine de l'élection. Le principe du système fut l'universalisme : avec ce principe à la base, les Arminiens professaient une orthodoxie tempérée et mélangée de quelques éléments légèrement hétérodoxes, et ils se préoccupaient plus d'approfondir la morale que de préciser le dogme. On trouve les bases théologiques de l'arminianisme dans les cinq fameux articles « *Remonstrantia, libellus supplex exhibitus Hollandiæ et Westfrisiæ ordinibus* » et dans la confession d'Épiscopius « *Confessio seu declaratio pastorum qui in fœderato Belgio Remonstrantes vocantur.* » Au fond, ce qu'il y a d'intéressant dans ce mouvement, ce n'est pas tant le système, dont les contours ne sont pas nettement accusés et dont on aurait de la peine à donner une analyse précise, que l'effort vers une conception plus libérale de l'Évangile. Du reste, l'arminianisme a rendu des services réels à l'Église et à la science, et a compté dans ses rangs des théologiens remarquables, parmi lesquels se distinguent, outre Arminius et Épiscopius, l'apologète Grotius et le dogmatiste Philippe de Limborch. Une influence heureuse fut exercée sur le protestantisme en général par cette tendance libérale, et Schleiermacher a raison d'en relever de la manière

suivante les effets salutaires: «Le principe arminien, libre de l'autorité des livres symboliques, brillant par l'exégèse, l'herméneutique, la dogmatique, etc. se répandit dans l'Église entière, au moyen des ouvrages d'Épiscopius et de Grotius ; de là, en Allemagne, le besoin de s'affranchir de la tyrannie des symboles.»

Nous parlons fort paisiblement de l'origine et de l'influence de l'arminianisme, et pourtant quels terribles orages n'ont pas éclaté autour de son berceau? Tristes débats, affligeant spectacle pour l'historien de la théologie, quand la passion prend la place de l'amour de la vérité, et la violence politique celle de la calme discussion. On sait qu'Arminius, professeur à Leyde, publia en 1604 des thèses où le dogme de l'élection était présenté sous un jour adouci : aussitôt son collègue à la même université, Gomar, réplique par des thèses où le calvinisme est affirmé dans toute sa rigueur. Ces questions importantes de la grâce et de la liberté agitaient tous les esprits: aussi les théologiens hollandais ne tardèrent pas à être divisés en deux camps, les Arminiens et les Gomaristes. Les Arminiens traités d'impies, d'hérétiques, de novateurs et de séditieux, présentèrent aux États généraux l'exposition explicative de leur doctrine en cinq articles dont j'ai parlé plus haut (de là leur nom de *Remontrants*), et l'affaire, espérons le, serait demeurée dans le domaine de la théologie, quand la passion politique vint malheureusement s'en mêler. Le prince Maurice, le chef militaire du pays, s'avisa tout à coup que les Gomaristes ou Contre-remontrants étaient les vrais et sincères amis de l'Église et de la nation, et cela, parce que le premier ministre, le grand pensionnaire de Hollande, contre lequel il

nourrissait une haine secrète, le vieux républicain Barnevelt, montrait de la sympathie pour la doctrine et la personne des Arminiens. Les États généraux ne peuvent rappeler à la sagesse et à la modération le parti gomariste, et après diverses violences du prince, et sous la pression de ce chef ambitieux, ils convoquent à Dordrecht (13 novembre 1618) le synode général, auquel sont invités des théologiens de tous pays, et qui est devenu si célèbre dans l'histoire. Avant d'être entendue, l'affaire était jugée : le synode de Dordrecht ne fut pas une assemblée religieuse, mais un tribunal politique : les Arminiens furent condamnés à l'exil, ils partirent sans même revoir leurs familles, et, bientôt après, une sentence de mort fut prononcée, par des juges gomaristes, contre Barnevelt, qu'on accusait de trahison. Inutile de dire que, quelques années plus tard, les Remontrants purent s'établir dans leur patrie, au milieu de la faveur publique. Le méchant fait une œuvre qui le trompe. Telle est cette série d'événements déplorables qui, de près ou de loin, se rattachent à la promulgation des fameux décrets contre l'arminianisme. Aussi, j'ai toujours éprouvé une répulsion vis-à-vis du synode de Dordrecht, non que je m'effraie d'une affirmation rude et tranchante de la vérité, quand cette vérité est déjà dans le cœur, mais je ne puis aimer ce synode, parce que la discussion n'y demeure pas dans les sphères sereines de la pensée et qu'elle est dominée et égarée par la passion et par la violence ; je ne l'aime pas à cause de la teneur de ses canons, qui constituent, nous l'avons vu, une exception malheureuse au milieu des symboles de la Réforme ; je ne l'aime pas à cause de ces persécutions cruelles, exercées contre des pasteurs

dont la noble conduite et les chrétiennes paroles en cette occasion arrachent des larmes; je ne l'aime pas enfin, parce qu'au bout de toutes ces agitations de la rue et de l'école, j'aperçois une tête vénérable traînée sur un échafaud; et, lorsque tous les pays réformés étaient à peu près représentés à Dordrecht, c'est pour moi un grand soulagement de penser et de dire: La France protestante n'y était pas. Qu'on ne vienne pas m'objecter: Ce n'est pas la faute de la France, si elle ne s'est pas trouvée à ce synode; un député, et des plus rigides calvinistes, était désigné pour s'y rendre et le roi s'opposa à son départ. Qu'on ne vienne pas m'objecter encore: Mais les décrets de Dordrecht ont été approuvés par des synodes, par Alais et par Charenton. Je sais cela, mais je réponds: Qui peut dire l'impression que le spectacle de la violence aurait produite sur l'âme du député français? qui sait si, d'accord avec les députés de l'Angleterre qui tinrent une si belle conduite, il ne serait pas parvenu, peut-être, à empêcher la persécution des innocents? Et quant aux synodes d'Alais et de Charenton, ils ont voulu simplement confirmer l'orthodoxie et non point approuver ce qu'il y a d'excessif et de mauvais dans l'esprit et la conduite du synode de Hollande; la preuve, c'est que plus tard les synodes n'ont pas condamné les doctrines libérales des professeurs de Saumur. Je demeure donc autorisé à dire, qu'en fait et qu'en principe, la France protestante n'était pas à Dordrecht.

Les explications qui précèdent étaient nécessaires pour comprendre le mouvement de la théologie en France: en effet, la tendance libérale qui se développa chez nous est analogue à la tendance arminienne, et la

même cause la provoqua. C'est dans les académies qu'il faut suivre et étudier la marche de la science protestante, et on peut dire que tout l'intérêt théologique du dix-septième siècle se concentre dans ces écoles florissantes, qui jetèrent un vif éclat au milieu de notre patrie[1]. L'Église, dès ses premiers jours, sentit le besoin de donner des connaissances approfondies à ses conducteurs: la lumière était son élément naturel. Aussi, de grands sacrifices furent faits pour fonder les écoles supérieures, qui demeurèrent, comme cela est dans l'ordre, dans une intime alliance avec les communautés. Les professeurs, qui furent appelés à ce haut enseignement, se distinguaient par leur piété et par leurs talents; ils cherchaient surtout à exciter chez leurs disciples l'amour personnel de la vérité, au moyen de ces discussions théologiques, dont nous trouvons le thème dans les recueils si précieux des thèses académiques. Outre les écoles de moindre importance, comme Nîmes, Montpellier, Die et Orthez, l'Église possédait trois grandes institutions théologiques, Saumur, Montauban et Sedan. Montauban et Sedan étaient le siége de l'orthodoxie, Saumur fut le centre de la tendance libérale.

Il ne faut pas chercher les causes de la tendance libérale française dans l'influence d'une philosophie particulière ou dans une pression quelconque du dehors. Le mouvement fut une évolution naturelle de l'esprit protestant. La formule de la prédestination, dans sa roide objectivité, et sans lien avec le jet vigoureux de la première ferveur, devint une formule fataliste. La phi-

[1] Voir l'intéressante et savante notice de M. le professeur Nicolas sur les académies protestantes (*Bulletin de la Société de l'Histoire du protestantisme français*).

losophie régnante fit sentir d'autant plus son influence intellectualiste que la vie évangélique s'allanguissait davantage. Saumur fut donc simplement la revendication, un peu timide, des droits de la conscience personnelle et crut sauver le principe réformé des excès d'une logique intraitable.

Pourquoi la tendance libérale établit-elle son siége à Saumur et non dans une autre académie? Deux influences peuvent nous rendre raison de ce fait: la première est celle de Duplessis-Mornay, qui fut le fondateur et l'âme de cette école: la piété vivante et éclairée de notre grand apologète, son élévation de cœur, sa sainte passion du devoir, le mirent au-dessus de toutes les étroitesses logiques, et il imprima aux études ce cachet de largeur et d'indépendance que donne seule la puissance de la foi. La seconde influence fut celle d'un professeur qui ne demeura que trois ans à Saumur, mais dont le passage laissa une trace profonde au sein de cette académie: l'écossais Caméron était à peu près arminien et enseignait, au fond, quoique avec une certaine prudence, les doctrines d'Épiscopius et des Remontrants: à partir de lui, cette tendance fut celle de l'école de Saumur, et Amyraut, La Place, Cappel et Gaussen la continuèrent avec plus ou moins d'éclat.

En recherchant les causes du mouvement libéral, nous nous sommes surtout demandé s'il était un produit normal de l'esprit français, ou bien un simple accident dans le développement du principe protestant. Nous sommes arrivé à cette conviction que ce mouvement est essentiellement national et réformé. Quant au fond, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, la revendication des droits de la conscience était tout à fait

dans la nature du principe protestant, dès que l'école de l'idée et le relâchement spirituel avaient fait du dogme de l'élection une formule objective, partant fataliste. Le principe réformé est éthique, et Saumur s'efforçait vers la réintégration de l'élément moral. Quant au fait, c'est-à-dire à l'apparition historique du mouvement libéral en France, les trois raisons suivantes nous paraissent décisives pour conclure qu'il est sorti du sein de l'Église et n'a été nullement une importation étrangère.

D'abord les théologiens des nations voisines s'opposèrent, en général, à ce mouvement, et ceux de la Suisse, en particulier, rédigèrent contre lui la *Formula consensus ecclesiarum helveticarum*. En second lieu, les synodes nationaux ne condamnèrent jamais — bien loin de là — la tendance de Saumur: or on peut regarder les synodes comme la représentation véritable de l'opinion de l'Église: on dira peut-être qu'ils ont parfois manifesté trop d'aigreur ou d'amertume, mais, somme toute, quand on voudra bien tenir compte de toutes les difficultés de leur position, on sera frappé de la sagesse et du sens chrétien qui animent leurs délibérations: aucune des assemblées où les professeurs de Saumur furent accusés avec véhémence par leurs adversaires, ne donna donc raison à ces derniers, ni le synode d'Alençon (mai 1637) ni le synode de Charenton (décembre 1644). Enfin, et ceci me paraît fort significatif, à partir de 1623 les étrangers ne purent point être admis en France à la charge pastorale, et les futurs conducteurs des Églises ne firent plus leurs études au dehors, ni à Genève, ni en Hollande, d'où ils rapportaient, d'ordinaire, les doctrines du calvinisme le plus

extérieur : or, dès que cette influence des académies étrangères cessa de peser sur le développement des étudiants, il est incontestable que la tendance de Saumur gagna du terrain, bien qu'elle fût combattue, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, par Montauban et par Sedan.

Telle est l'origine et telle est la nature du mouvement libéral qui s'opéra dans les Églises réformées en général et qui, dans l'Église française en particulier, eut pour centre l'académie de Saumur. L'homme qui joua le rôle important dans ces discussions, fut le professeur Moïse Amyraut.

CHAPITRE VI.

AMYRAUT ET LE « TRAITÉ DES RELIGIONS CONTRE CEUX QUI LES ESTIMENT INDIFFÉRENTES. »

Amyraut[1], un des plus illustres théologiens qu'on ait vus en France au dix-septième siècle, au témoignage de Bayle, commença par suivre les cours de droit à Poitiers et étudia avec ardeur la jurisprudence. Il n'est pas inutile de remarquer que quelques-uns de nos théologiens, et des plus grands, Calvin en particulier, ont débuté de la sorte, et peut-être faut-il accorder à ce fait une certaine influence sur le développement du système réformé. On a assez reproché à Calvin d'être un juriste et à la tendance protestante, en général, d'avoir un caractère par trop prononcé de légalité. Il est sûr que Dieu apparaît, dans la conception de notre Église, surtout comme le suprême législateur, ordonnant d'une manière souveraine à la créature et parlant avec une

[1] Moïse Amyraut, né à Bourgueil en Touraine en 1596, pasteur à Saumur en 1626, professeur à Saumur en 1633, en même temps que Louis Cappel et Josué de la Place, ses amis, mort à Saumur en 1664.

impérieuse autorité par la conscience. Si le reproche qu'on nous adresse ne contient rien de plus, nous l'acceptons volontiers et nous y voyons une nouvelle confirmation de ce grand principe éthique qui, est en effet, à la base de la Réforme.

Amyraut commença donc par appliquer son esprit éminent à l'étude du droit, mais une vocation puissante, déterminée par la lecture de Calvin, et pour laquelle il eut à lutter contre les résistances paternelles, l'entraîna vers la science théologique. Il y fit de rapides progrès sous Caméron : sa piété et ses talents le désignèrent bientôt pour le poste de pasteur et, plus tard, pour celui de professeur à Saumur, ville qu'il habita à peu près toute sa vie. La personne d'Amyraut nous apparaît comme pleine d'élévation et de vertus chrétiennes. Un respect plus qu'ordinaire s'attachait à son nom, et les missions les plus honorables et les plus difficiles lui furent confiées par les Églises. Son influence sur tout le dix-septième siècle est considérable et parfaitement légitimée par son caractère chrétien, par sa science étendue, et par sa position théologique. Au milieu des attaques les plus violentes, le pasteur de Saumur sut conserver une rare dignité, et ce fut pour son cœur aimant une vraie joie de pouvoir, à la fin de sa carrière, faire la paix avec les adversaires les plus déclarés de son système. De beaux traits de dévouement lui attirèrent l'admiration du grand nombre et les hommes importants du siècle se trouvèrent honorés d'un commerce avec cet illustre professeur. Toutes les productions d'un cœur si chrétien et d'une intelligence si éclairée réclament donc un examen respectueux et sympathique.

Les ouvrages d'Amyraut sont fort nombreux : les plus importants sont sa *Morale chrétienne*, ses travaux théologiques qui se trouvent dans les *Theses salmurienses* et son *Traité des religions contre ceux qui les estiment indifférentes*, le seul écrit de l'auteur dont nous ayons à nous occuper ici. Ce livre fut publié pour la première fois à Saumur en 1631, et pour la seconde, à Saumur aussi, chez Jean Lesnier, en 1652. Amyraut, dans son épître dédicatoire à Turenne, nous apprend que le mal qu'il voulait guérir subsiste, hélas! toujours, mais que son traité a pourtant fait du bien, « qu'il a été recherché avec assez d'assiduité et qu'il est devenu rare dans les boutiques des libraires. » La seconde édition, dont nous nous servons, a reçu des additions importantes et nous donnera complétement la pensée apologétique d'Amyraut. Voici le livre dans l'enchaînement de ses diverses parties.

Il y a un bon nombre de personnes qui estiment les religions indifférentes : il s'agit, disent-elles, de vivre convenablement dans la religion où l'on est né, de compter sur la bonté de Dieu et de ne pas troubler le monde pour une si petite affaire. Or, Amyraut pense « qu'il ne fut jamais avancé au monde une plus pernicieuse opinion, qui plus étouffe tous les vrais sentiments de piété, qui soit plus ennemie de la vraie vertu, ni partant doive être plus abhorrée de toute bonne et religieuse conscience, et que si ceux qui la défendent avaient conspiré de bannir de la terre toute mention du nom de Dieu, ils n'auraient point fait autre complot que d'imprimer cette créance en nos âmes. »

Les personnes qui professent cette funeste opinion peuvent se ranger en trois classes : les premières ad-

mettent un Dieu, mais nient la Providence: ce sont les Épicuriens, dans le sens noble et élevé du mot; les secondes admettent la Providence, mais nient la Révélation : ce sont les philosophes en général; les troisièmes enfin admettent la Révélation, mais « n'estiment pas que cela oblige à suivre une forme de religion certaine et déterminée : secte de gens inconnue des anciens et née de nos temps. » De là, le livre se divise en trois parties, « dont la première servira de degré à la seconde et la seconde à la troisième, » et ces trois parties traiteront successivement de la Providence, de la nécessité d'une Révélation et de l'excellence de la Révélation chrétienne.

Des trois parties de l'ouvrage d'Amyraut, les deux dernières nous intéressent plus particulièrement. La première a pour but de montrer que Dieu s'occupe des affaires de ce monde, et qu'il y a à attendre de lui peine ou récompense. L'exposition de cette vérité se présente dans ces sept chapitres, si j'en ai bien saisi l'enchaînement, sous une forme à la fois négative et positive: d'abord l'auteur s'efforce de mettre en lumière ce fait que le Dieu auquel prétendent croire les Épicuriens ne peut avoir de réalité. En effet, Dieu ne se manifeste à nous que par les influences de sa présence, et sa pensée est dans notre esprit inséparable de son adoration : or, les Épicuriens, niant l'action personnelle de Dieu dans le monde, au fond ne croient pas en lui et ne peuvent lui rendre l'adoration, la confiance, l'action de grâces et le service qui lui sont dus. D'une manière positive la Providence est appuyée sur les données de la conscience, sur la certitude de la vie à venir et sur le consentement universel. La base de la démonstration est le sentiment intérieur.

Il faut donc croire à un Dieu qui veille avec amour et avec justice sur toutes ses créatures : Mais les besoins de la conscience religieuse ne sont pas satisfaits par une foi pareille et jamais ils ne l'ont été; car dans son état de péché et d'ignorance, constamment l'homme a soupiré après une révélation extraordinaire de Dieu, et toute l'antiquité païenne dépose en faveur de cette universelle aspiration. Non, Dieu « l'objet de la religion » ne peut être connu de nous dans notre infirmité naturelle. « Cet œil de l'entendement que nous appelons la raison, tel que nous en usons à cette heure, est si malade, si obscurci, si embrouillé, qu'il ne voit les vérités, quelque claires qu'elles soient, sinon obscurément, et quoiqu'elles soient fort certaines et fort arrêtées en elles-mêmes, il ne les aperçoit pas autrement que comme flottantes et vacillantes. Et les hommes de cet âge ne sont pas mieux développés de ces naturels brouillards qu'on était il y a deux mille ans, ni par conséquent ils ne sont pas assurés de leur science. » Toute la seconde partie du *Traité des religions* est destinée à montrer qu'à tous les points de vue une révélation est nécessaire; pour cela Amyraut présente d'abord, du côté intellectuel, les vérités capitales, Dieu, l'immortalité, la création, etc., et il n'a pas de peine à faire voir sur ces sujets l'insuffisance des lumières naturelles : puis, à partir du chapitre sixième, il pénètre plus avant dans le domaine moral et expose combien, à cause de notre péché, nous avons besoin d'une rédemption. Arrivé là, et sur le point de conclure le chapitre, Amyraut se fait très-justement adresser cette question : « Or, soit, dira quelqu'un : qu'une particulière et céleste révélation soit ou très-utile, ou absolument nécessaire, les raisons sus-

alléguées induisent à le confesser. Mais où la prendrons-nous? Car toutes sortes de nations se vantent de l'avoir; et l'esprit humain est si incertain en ses jugements qu'en cette variété et confusion de voix, desquelles chacune la prétend, il est très-difficile ou impossible qu'on se résolve. » Alors, l'auteur va donner les marques certaines de la révélation : c'est, on le voit, le centre de l'apologétique : comment la religion chrétienne se fait-elle reconnaître et se légitime-t-elle à la conscience? La preuve par excellence, c'est l'expérience personnelle : si une religion vous sanctifie et vous donne la paix et la félicité intérieures, elle est de Dieu. Voilà la démonstration capitale, autour de laquelle se groupent des marques secondaires et le plus souvent préparatoires; ces marques sont : *a*) l'accord de la révélation avec les données universelles de la conscience, et la confirmation des vérités naturelles « de sorte que tout s'enchaîne » ; *b*) l'antiquité, « il ne faut point alors révoquer en doute que la révélation procède de celui qui est plus ancien que tout » ; *c*) l'accord et l'harmonie dans la Bible ; *d*) la préoccupation de la gloire de Dieu ; *e*) le moyen assuré de réconciliation, « l'homme étant déchu d'un si haut degré de perfection en une corruption si grande, de laquelle les cieux et la terre et sa propre conscience lui rendent témoignage, et y ayant par ce moyen un si profond abîme entre Dieu et lui, une guerre si irréconciliable entre sa justice et nos offenses, s'il se trouve une doctrine qui enseigne le moyen de combler ce gouffre, et, par manière de parler, de bâtir un pont dessus pour renouer la communication entre Dieu et nous, et nous remettre en bonne intelligence, fesant que sa justice demeure contente de nous et que nous

nous relevions de nos ruines, ne faut-il pas que ce soit Dieu lui-même qui l'ait révélée? » *f*) enfin, la révélation devra se montrer autorisée de Dieu d'une manière extérieure par les miracles, par les événements qui la précèdent et qui la suivent, par son établissement providentiel, etc. Telles sont les marques: « or, verrons-nous, moyennant la grâce de Dieu, qu'il y a une religion au monde à laquelle toutes ces marques conviennent et qu'elles ne se peuvent trouver qu'en elle seule. » C'est le sujet de la troisième partie du livre d'Amyraut.

Il y a quatre religions se donnant comme révélées, « la païenne, la mahométane, la juive, la chrétienne. » Les religions païennes ne peuvent être considérées comme venant de Dieu, puisqu'elles faussent la notion de l'Être unique et créateur et que leurs résultats moraux ont été si déplorables. La religion de Mahomet ne peut prétendre non plus au titre de révélation divine; Mahomet est traité fort durement et sa doctrine est représentée comme un tissu de grossièretés et de mensonges. La loi juive est une révélation transitoire; des trois éléments qui la composent, la politique, les cérémonies et le décalogue, les deux premiers sont de fait abrogés: quant au troisième, il renferme une vérité éternelle, mais cette vérité montre précisément la nécessité de la rédemption: « Puis donc que l'espérance du salut est en la seule entière observation de cette loi et, au contraire, que sa transgression assujettit à une inévitable malédiction; la conscience qui rédargue tous les hommes de péché, leur apprend ou qu'il faut qu'il arrive du changement en la religion en cet égard pour être sauvé, ou que la religion ait été instituée non pour les sauver, mais pour les maudire. » La religion chré-

tienne est donc venue remplacer la religion juive en l'accomplissant et en la spiritualisant. Le Messie a paru, en effet, au temps marqué, il a été à la fois homme et Dieu, « répondant à ce que la droite raison se représente comme moyen de salut. » La vie et la doctrine du Sauveur, promis par les anciennes Écritures, constituent la rédemption, et doivent être cherchées avec confiance dans les Écritures nouvelles. L'authenticité du Nouveau Testament est montrée exclusivement par la preuve interne, surtout par le *testimonium spiritus sancti*. « De là vient aussi que ceux qui s'adonnent sérieusement à la lecture de ces livres, ravis de la beauté des choses qui y sont enseignées, persuadés de l'évidence de la vérité, touchés au vif de la connaissance du péché qu'ils découvrent, consolés efficacieusement du remède qu'ils apportent, et élevés par les gracieuses promesses qu'ils y rencontrent en une espérance d'une immortalité glorieuse, s'y affectionnent avec telle ardeur que toutes autres choses désormais, quelques belles qu'elles soient, leur semblent en comparaison fades, froides, et languissantes, égarées du droit but de la vie humaine et inutiles pour ce qu'il y a de seul important et nécessaire en elle, à savoir la connaissance de Dieu, pour la gloire duquel nous sommes formés, et la connaissance du souverain bien auquel nous tendons, et des moyens d'y parvenir, sans quoi nous sommes déchus de toute espérance. »

La conclusion du livre entier est l'excellence de la révélation chrétienne et la criminelle impiété de l'indifférence en matière de religion.

CHAPITRE VII.

CRITIQUE DE L'APOLOGÉTIQUE D'AMYRAUT.

Peut-on regarder le *Traité des religions* comme une vraie apologétique ? Sans contredit : le livre ne veut être qu'une démonstration à l'adresse de l'indifférence, mais au fond il devient, on l'a vu dans le chapitre précédent, une apologétique complète, comme, de nos jours, le fameux ouvrage de Lamennais.

J'avais ouvert le traité de l'illustre professeur de Saumur avec un empressement sympathique. Je savais qu'Amyraut était une nature élevée, généreuse, profondément pénétrée de l'esprit évangélique : je savais qu'il était le chef de l'école de la largeur théologique, et que, comme tel, il avait eu quelque peu à souffrir ; aussi, au moment de lire ce volume, j'y voyais, j'y sentais déjà la vigueur contenue, le souffle inspirateur, le frémissement de la conscience protestant contre la logique : il me semblait que j'allais être comme ébloui par les aperçus, les éclairs, les illuminations qui sortiraient de ces pages. Le livre n'a pas répondu à cette attente et j'ai éprouvé une sorte de désenchantement. Qu'est-ce à dire pourtant ? Que la théologie d'Amyraut a été tout à fait au-dessous de l'idéal que je m'en étais fait ? Non, elle n'a été ni au-dessous ni au-dessus, elle a été autre. Amyraut n'est pas, comme je me l'étais figuré, un homme de création, mais simplement un homme de transition et de conciliation : rôle moins éclatant, mais non moins élevé et non moins digne de notre respectueuse reconnaissance.

Le professeur de Saumur est cependant un esprit in-

dépendant, mais il y a deux sortes d'esprits indépendants. Les uns, énergiques, indomptables, faisant de la vérité leur vie, ne peuvent tenir dans les formules du passé; ils essaient de s'y établir, mais la vertu qui est en eux brise l'ancien moule et le fait voler en éclats: tout est à refaire, il faut un vaisseau neuf pour contenir ce vin nouveau. Les autres, sérieux, croyants, mais plus pratiques ou plus timides, ne se font point illusion sur la valeur des vieux systèmes, mais ils estiment que, pour le progrès théologique, il faut en sortir sans violence, ils ménagent les transitions et arrivent peu à peu à l'élargissement et à la transformation du dogme officiel. Les premiers sont les esprits vraiment créateurs, les seconds sont les esprits préparateurs ou conciliateurs. Amyraut doit être rangé dans cette dernière catégorie: « il moyenne » entre le calvinisme et l'arminianisme, et son œuvre consiste à amener graduellement la théologie à une conception plus large de l'Évangile. Cette œuvre mérite toute notre gratitude: dès que la doctrine de l'élection ne fut plus l'expression de la ferveur de la foi, et devint, entre les mains des théologiens, une doctrine fataliste, il était urgent de saisir le fait du salut d'une manière plus intime et plus morale. L'école de Saumur, dans ses représentants Amyraut, La Place et Cappel, a donc bien mérité de la science et de l'Église: le mouvement qu'elle imprima fut salutaire et secoua les esprits qui commençaient à s'endormir dans la formule consacrée.

Il ne faut donc pas se représenter Amyraut comme un novateur, au sens propre du mot. Son système est un effort vers une conception plus large de l'Évangile, mais un simple effort. Le particularisme calviniste, dans

ce qu'il a objectivement d'étroit et d'effrayant, domine encore la doctrine du professeur de Saumur. On a donné à cette doctrine le nom d'universalisme hypothétique : universalisme? il faut s'entendre ; hypothétique? pas tellement. Qu'on juge du système : le voici en deux mots : Tous les hommes sont sauvés, c'est bien l'universalisme ; mais pourvu qu'ils croient, c'est là l'hypothèse Très-bien, mais qui donc peut croire? Celui-là seul que Dieu a prédestiné. On le voit, c'est faire un pas en avant, mais pour en faire un autre en arrière, c'est reprendre plus tard d'une main ce qu'on a donné de l'autre. Aussi le libéralisme de Saumur est-il plutôt dans l'esprit, dans l'effort du système que dans le système lui-même. Du reste, j'estime qu'Amyraut, dans la forme objective de la doctrine, est beaucoup plus près de Calvin que d'Arminius. Lisez ce passage qui est un bref résumé de sa théologie. « L'homme est tombé dans une profonde misère, c'est un objet de pitié. En qui la peut-il émouvoir sinon en Celui qui est le Père de miséricorde? Mais ça été par son péché. En cela est-il objet de justice. De qui a-t-il à attendre la punition que du Juge souverain du monde? Cette miséricorde se déploiera-t-elle en pardon sans punition? Non, ce serait endommager la justice. Cette justice se vengera-t-elle dessus l'homme même? Non encore, ce serait forclorre toute miséricorde et Dieu prend plaisir en elle. Que reste-t-il donc plus, sinon que Dieu lui-même substitue un pleige en la place des hommes? Or, il faut que ce pleige souffre la mort, et par conséquent qu'il soit homme. Et faut que sa passion soit d'une valeur infinie : pour cela il convient qu'il soit Dieu ; nul autre n'en serait capable. Et si celui qui est Dieu est frappé de la main de Dieu

par forme de punition, comment ne sont-ce point en Dieu deux personnes distinctes? Cette rédemption est inutile si elle n'est efficacieusement appliquée à l'homme. Qui la lui appliquera? Ce ne sera pas lui-même: aussitôt un aveugle s'ouvrirait-il les yeux ou un mort se relèverait-il de la fosse.» On le voit, c'est l'orthodoxie nettement formulée, avec moins de mysticisme que dans Calvin, et sous l'influence autrement pressante de la philosophie de l'idée. Du reste, cette influence se fait sentir d'une manière très-caractéristique dans l'apologétique d'Amyraut, et en particulier elle domine toute la première partie de son second livre, où la révélation est considérée plutôt comme communication de vérités supérieures que comme rédemption proprement dite.

Et cependant, quelle que soit la forme que l'intellectualisme du siècle donne à l'apologétique d'Amyraut, le principe subjectif et éthique de la théologie réformée est l'âme de cette œuvre. Décidément, quand ce principe se manifeste avec une si grande puissance, comme nous allons le voir, malgré tant d'influences contraires, il faut conclure qu'il est au cœur même de l'Église, qu'il en est la vie. Or, l'élément intime et moral est à la base du *Traité des religions* et en pénètre les développements essentiels.

Nous le trouvons d'abord dans la méthode. Laissons Amyraut nous dire lui-même comment il entend l'apologétique. «Or, prendrai-je la meilleure partie de mes raisons des mouvements de notre nature et de la conscience sans m'étendre dans ces longues disputes par lesquelles ont été suffisamment démontrés par arguments pris d'ailleurs et par témoignages des anciens, les incomparables avantages de la religion chrétienne

par dessus toutes les autres. Car, comme les excellents personnages qui l'ont entrepris l'ont mieux fait que je ne pourrai, aussi véritablement ne crois-je pas qu'envers ceux qui ont quelque goût de piété, il y ait de meilleures raisons que celles qui se puisent de ces mouvements, ou qu'envers ceux qui n'en ont point du tout, une autre manière de disputer puisse avoir beaucoup d'efficace» (Préface, p. 6). Ainsi, «les mouvements de notre nature et de la conscience» seront le point d'appui de la preuve, et Amyraut ne croit pas même à l'efficacité d'autres moyens de démonstration. C'est par excellence l'apologétique intime et morale.

En second lieu, le principe éthique de l'Église réformée se manifeste au cœur même de la preuve. Ceci est décisif: comment reconnaîtrons-nous l'Évangile? qu'est-ce qui le légitimera à nos yeux comme révélation divine? Sera-ce avant tout l'autorité? sera-ce le raisonnement? Sera-ce le fait extérieur, le miracle, la prophétie? Nullement, il y a une marque capitale, c'est l'expérience personnelle: l'Évangile sera vrai et divin s'il nous sanctifie et nous ramène à Dieu: Amyraut expose admirablement ce point essentiel de la science du salut. «Sans contredit, la meilleure connaissance qu'on pourrait avoir de la nature d'un médicament serait le bon, prompt et certain soulagement qu'on en aurait reçu en son mal. Après cette expérience qu'il nous aurait relevés d'une maladie désespérée ou guéris d'un ulcère totalement incurable, à peine serait-il besoin de s'enquérir plus avant de ses qualités, si ce n'est pour avoir occasion de l'en admirer davantage. Semblablement, la meilleure connaissance qu'on saurait avoir de la révélation de la vérité céleste en ce point, serait, par

l'épreuve de la consolation qu'elle apporte aux âmes des hommes, et par son efficace à les repurger de cette corruption de péché de laquelle, si nous ne nous en plaignons, nous sommes plus que ladres et insensibles » (p. 205).

Aussi voyez comme les développements importants sont frappés au coin de cette méthode interne et morale. Il y a presque tout un chapitre employé à montrer (c'est le titre même du chapitre VII de la troisième partie) « que selon la droite raison et les écritures anciennes, le moyen d'obtenir le salut doit être tel que la religion chrétienne l'enseigne. » Amyraut construit hardiment, en suivant les inspirations de la conscience morale, une économie du salut, il expose les besoins profonds et angoissants de l'âme humaine et montre que le Sauveur est venu leur donner satisfaction. On a été frappé aussi dans le chapitre qui précède de la place toujours secondaire que notre apologète accorde aux faits extérieurs, même surnaturels : ainsi, dans les marques auxquelles le christianisme doit être reconnu, on a vu que le miracle était mis au dernier rang. Il est bien entendu qu'Amyraut affirme puissamment le miracle et qu'il ne comprend pas une révélation sans l'élément surnaturel ; seulement ce fait ne doit pas former la preuve essentielle et n'est qu'une démonstration accessoire. Tous ces traits que nous relevons, dans le livre du professeur de Saumur, comme indiquant un point de vue subjectif et éthique, ne sont d'ailleurs que la conséquence naturelle du principe que nous lui avons vu poser, soit dans la méthode, soit au cœur de la preuve. Donc nous pouvons conclure que l'élément intime et moral, qui est l'âme de la théologie et de l'Église ré-

formée, se manifeste avec puissance dans l'apologétique d'Amyraut.

Nous n'avons pas encore dit un seul mot de la forme du livre. Il y a un progrès considérable sur les ouvrages antérieurs, c'est que la marche de celui-ci est moins embarrassée par l'érudition. Nous avons remarqué à propos de Mornay combien ces citations innombrables, qui prouvaient beaucoup plus le savoir de l'auteur que la vérité de ses assertions, jetaient quelque chose de lourd sur le développement de la pensée principale. Chez Amyraut, le mouvement est décidément plus libre et plus dégagé. Toutefois le style rend la lecture du *Traité des religions* quelque peu fatigante : ce n'est plus Mornay avec sa langue originale, incisive et pittoresque, et ce n'est pas encore Abbadie avec son ampleur et son élégance : la forme d'Amyraut, comme son système, est une forme de transition et manque de caractère et de netteté. Du reste, il se trouve dans cette apologétique des pages qui ne sont pas sans grandeur et sans éloquence. On se rendra mieux compte par une citation, des qualités et des défauts de notre auteur. Il s'agit des livres de l'Ancien Testament. « Tantôt vous y trouverez des sentences si pleines de sapience, et pour la connaissance et pour la vertu morale, que la plus exquise science, qu'aient composée en ces matières les philosophes, est poussière et ténèbres en comparaison : tantôt une complainte si lamentable que de compassion les cœurs les plus rigides en fondent : tantôt un propos de Dieu même, parlant et se révélant des cieux en une si auguste majesté que ce ne sont qu'éclairs, en une parole si terrible qu'elle semble tonnerre. Ici une prière si ardente, là des témoignages d'une si fervente

piété, en un autre endroit un zèle à la gloire de Dieu et à la vertu si enflammé, ou bien une haine à l'encontre du vice, si violente, que quand vous venez à passer de la lecture de ces livres à celle des philosophes ou de quelque autre soit-il, qui se soit mêlé d'écrire en ces matières, il vous semble que vous êtes transportés du Vésuve sur le Caucase... Et par tout ce corps composé de membres si bien ajustés et composés d'une si belle harmonie ensemble, est universellement diffuse comme un sang plein d'esprits, de vigueur et de vie, une consolation si vive, si efficacieuse et si sensible à l'âme, en quelque fâcheux endroit qu'elle se rencontre, qu'il n'y a si doux rafraîchissement en aucune ardeur, si doux baume à nulle plaie... et la doctrine y bute si droitement à la gloire de Dieu et au salut de l'homme, que nul esprit malin n'en saurait être l'auteur: et le mélange de la loi avec l'Évangile y est dispensé si sagement selon les conditions des temps, l'économie des prophéties qui se vont petit à petit éclaircissant, gardée avec tant de mesure que ni les hommes, ni les anges, fussent-ils fondus ensemble, ne sont pas capables d'une si émerveillable sapience» (p. 553 et 554).

Tel fut Amyraut comme apologète. Il ne faut pas chercher dans son système une création théologique, mais un effort vers la liberté. Le principe appliqué dans son apologétique fut d'ailleurs le principe inspirateur de ses autres travaux, en particulier de son fameux *Traité de morale chrétienne.* «Je me suis proposé, dit-il, de faire une morale chrétienne dans laquelle j'édifierai sur les fondements de la nature les enseignements qui nous ont été donnés par la révélation.» Ainsi,

Amyraut, comme Mornay, représente cet élément intime et moral qui donne son vrai caractère à la théologie de la Réforme.

Transportons-nous à présent dans les lieux divers du Refuge et suivons le mouvement de la théologie française sur la terre d'exil.

Seconde partie.

L'APOLOGÉTIQUE RÉFORMÉE

au dix-septième siècle, dans ses rapports avec la philosophie spiritualiste,

AU REFUGE.

CHAPITRE PREMIER.

LE REFUGE.

Nous n'écrivons pas l'histoire des destinées extérieures du protestantisme et nous devons contenir ici tous les sentiments que réveille en nous ce mot de *Refuge*. Nous ne dirons pas notre respect sympathique devant ces grandes infortunes si chrétiennement acceptées; nous ne dirons pas toute notre admiration pour ces héroïsmes éclatants ou obscurs d'un peuple qui sacrifie sa patrie à son Dieu; nous ne dirons pas notre douloureuse émotion à la vue de ces multitudes dans les larmes, marchant vers l'exil et laissant derrière elles « chemins de Sion couverts de deuil, portes de Jérusalem désolées, sacrificateurs sanglotants, vierges dolentes, sanctuaires abattus, déserts peuplés de fugitifs, membres de Jésus-Christ errant sur la face de l'univers, enfants arrachés à leurs pères, prisons remplies de confesseurs, galères regorgeant de martyrs,

sang des frères répandu comme de l'eau [1]. » Nous voulons demeurer dans la sphère de notre étude. Constatons seulement que la lumière s'est faite et se fait chaque jour, éclatante, terrible, sur cette date fatale de 1685. On ne peut calculer ce que la révocation de l'édit de Nantes et l'émigration, qui la suivit et la précéda, ont enlevé à la France et ont donné à l'étranger de force, de dignité, de richesse et d'esprit chrétien. La question politique, la question sociale et la question morale sont désormais jugées [2].

Nous tenons à nous placer au point de vue littéraire et théologique et nous voulons essayer de déterminer l'influence que le Refuge exerça sur la science religieuse en général et sur l'apologétique en particulier.

Le malheur ne ralentit pas l'activité scientifique des réfugiés. On peut même se demander jusqu'à quel point il ne la provoqua pas. Certainement l'exil et la persécution ne purent qu'exercer, dès l'origine, une influence désastreuse sur le mouvement littéraire. Le cours normal et régulier de la théologie de la Réforme fut violemment interrompu et, sans contredit, il aurait été bien plus réjouissant et bien plus intéressant, pour l'historien, de suivre, au sein de la patrie, le progrès d'une science qui déjà avait produit de si beaux résultats. Il faut bien se dire qu'au milieu des calamités qui les accablèrent, les protestants ne pouvaient trouver assez de calme, ni dans l'esprit, ni dans le cœur, pour se livrer aux travaux de la pensée: comment s'élever

[1] Saurin, *Sermon du jeûne*.

[2] Voir l'*Histoire des réfugiés protestants de France*, par M. Weiss. Ce livre, où la conscience est égale au savoir, a provoqué une discussion approfondie après laquelle ceux-là seuls qui veulent fermer les yeux, ne voient pas la lumière.

dans les sphères sereines de la science et se préoccuper paisiblement de questions théologiques, quand l'angoisse, la misère, l'exil et la mort vous menacent et vous pressent, vous, vos frères, vos enfants? Comment parler, plus tard, sans amertume des systèmes de ces adversaires qui vous ont fait tant souffrir, et disserter sans une émotion quelque peu vive sur l'histoire d'une Église, qui a commis à votre égard de si grandes iniquités? Non, cela ne peut faire doute, au point de vue théologique comme à tous les autres, la persécution fut un incontestable malheur.

Cela dit, et acceptant les faits tels que l'histoire nous les offre, il faut avouer avec joie et reconnaissance, que si, d'un côté, l'exil nous a fait le mal irréparable d'interrompre violemment notre tradition théologique, de l'autre, il a agi sur le développement scientifique de l'Église d'une manière heureuse sous bien des rapports. D'abord, au Refuge, le mouvement de la pensée fut plus libre: en France il aurait été plus ou moins comprimé par le despotisme royal et par les craintes et les préoccupations anxieuses de tous les jours. En Allemagne, en Angleterre, en Suisse, en Hollande surtout, les réfugiés, au contraire, purent parler et écrire comme ils l'entendaient, et ils usèrent de la permission, d'autres trouveront peut-être qu'ils en abusèrent. En second lieu, le mouvement de la pensée protestante eut un caractère plus large et plus universel. Les réfugiés se trouvèrent en contact avec toute l'Europe scientifique. Il faut se représenter ce qu'étaient alors des centres littéraires, comme Amsterdam, Rotterdam, Berlin: un grand nombre de savants, et des plus illustres, venaient y chercher une plus grande

indépendance, comme Descartes et plus tard Locke, à Amsterdam; des visiteurs célèbres affluaient dans ces capitales de l'intelligence et se pressaient à la porte des philosophes et des théologiens; ces villes étaient de vrais foyers, d'où la lumière se répandait au loin. Or, les réfugiés, entraînés dans ce grand courant des idées, vivant au milieu de cette atmosphère scientifique, mêlés à cette élite de l'humanité pensante, acquirent une élévation et une ampleur que Saumur, Montauban et Sedan ne leur auraient, sans doute, pas données. Aussi les théologiens réformés jouirent-ils d'une réputation et d'une influence étendues. Le Refuge nous offre de grands noms et des livres qui sont des titres de gloire. La philosophie, l'histoire, la critique sacrée, l'éloquence de la chaire, comptent des représentants illustres parmi les réfugiés, les Ancillon, les Basnage, les Le Clerc, les Jurieu, les Claude, les Saurin, etc. L'apologétique occupe aussi sa place dans cette activité de la pensée théologique, et trois noms doivent fixer l'attention de l'historien, Abbadie, Jaquelot et Bernard.

Sous quelle influence se développa l'apologétique du Refuge? L'action de la philosophie spiritualiste, dont nous avons caractérisé plus haut les effets, se fait sentir au Refuge avec la même puissance qu'en France: c'est donc le règne de l'idée que nous retrouvons encore dans les productions de cette époque, et nous n'aurions qu'à répéter ici les réflexions que nous avons déjà présentées sur les conséquences, à la fois heureuses et funestes, de cette tendance: d'un côté, elle maintient à la théologie son essor vers les choses éternelles, de l'autre, elle l'induit trop souvent à considérer le christianisme plutôt comme doctrine que comme régénéra-

tion, en accordant à l'idée pure et à l'intelligence une place exclusive, au détriment de l'élément moral et de la conscience. Nous aurons, comme par le passé, à rechercher dans les travaux de nos apologètes, d'abord le principe éthique de la théologie réformée et, en second lieu, l'influence de la philosophie spiritualiste.

Le goût si pur et, en même temps, l'amour exagéré de la proportion que nous trouvons à la fin du siècle, ne seront pas sans influence sur la forme de l'apologétique: peu d'œuvres forment un tout aussi symétrique et aussi achevé que l'Apologétique d'Abbadie. Quant au style du Refuge, on fait rudement la guerre à ce qu'on appelle le *langage réfugié.* M. Sayous le définit « un certain ensemble de locutions vieillies, ou improprement appliquées, de constructions embarrassées et de tours elliptiques obscurs, en tout, l'usage d'une syntaxe devenue incorrecte et d'un vocabulaire suranné [1], » et M. Weis: « Le français réfugié ressemble au rameau détaché de l'arbre et arrêté dans sa croissance, qui conserve quelque temps encore une vie factice, mais qui se détache peu à peu et se flétrit sur sa tige privée de sucs vivifiants. Les phrases imitées du hollandais et les tours surannés donnèrent de plus en plus à leur style cette tournure particulière qui constitua au dix-huitième siècle le caractère distinctif de leur littérature [2]. » Ce n'est pas ici le lieu de soulever une discus-

[1] *Histoire de la littérature française à l'étranger.* Nous renvoyons, pour les détails relatifs au Refuge, à ce livre remarquable par l'élévation des sentiments, la justesse des appréciations et la pureté de la forme. Nous nous serions beaucoup plus étendu sur le Refuge, si une bonne partie des choses que nous voulions dire ne se trouvait déjà dans ce volume. J'ai bien regretté que M. Sayous n'ait pu consacrer que quelques pages rapides à nos apologètes.

[2] *Histoire des réfugiés protestants.*

sion de style: mais je crains que nous ne nous laissions, à ce sujet, singulièrement influencer par des autorités puissantes, et en particulier par l'opinion de Voltaire: or, l'opinion de Voltaire m'est d'autant plus suspecte, qu'il ne trouve bon que le style de ses amis ou de ses pères, de Bayle par exemple. Du reste, nos apologètes n'appartiennent pas à la période du langage réfugié proprement dit.

Il y a quelque chose de touchant à contempler cette belle activé littéraire du Refuge. L'influence de la France se répandit au loin, et avec honneur, par le moyen des enfants qu'elle chassait de son sein. La langue de Calvin, de Bossuet et de Pascal devint la langue du monde savant et cultivé, elle fut parlée en Hollande comme en Suisse, et sur les bords de la Sprée et de la Tamise aussi bien que sur les bords de la Seine. Ce que les réfugiés mirent en circulation d'idées et de principes est incalculable: qu'on pense à ces véhicules spirituels, qui étaient des innovations si hardies pour l'époque et qui s'appelaient les *Nouvelles de la République des lettres* de Bayle, ou les *Bibliothèques* de Le Clerc. Il n'y a pas un domaine que n'ait fécondé et illustré la pensée d'un proscrit protestant. Depuis les arts mécaniques jusqu'à la philosophie[1], nous retrouvons partout l'influence de ces talents éminents et parfois de ces génies créateurs. Le sceptre de l'intelligence que la France a tenu pendant tant d'années, ne peut-on pas dire que les réfugiés le lui ont mis entre les mains? Aussi, en présence de cet exil inique et de cette puissance littéraire, tout cœur français doit

[1] Voir le savant ouvrage de M. Bartholmèss, *Histoire de l'académie de Prusse*.

éprouver le sentiment qui inspirait cette parole de M. de Montausier à M. Spanheim, à propos de l'*Apologétique* d'Abbadie: « La seule chose qui me chagrine, c'est que l'auteur de ce livre soit à Berlin. »

CHAPITRE II.

ABBADIE ET LE « TRAITÉ DE LA VÉRITÉ DE LA RELIGION CHRÉTIENNE. »

En 1580 arrivait à la cour du grand électeur Frédéric-Guillaume un jeune docteur en théologie, qui y était précédé par une belle réputation de piété et de savoir, et qui ne tarda pas, en effet, à la justifier auprès de son noble protecteur. C'était Abbadie[1]. Il était né dans une pauvre famille du Béarn, et après avoir étudié, par les soins de quelques amis généreux, à Puylaurens, à Saumur et Sedan, il s'était rendu à Paris pour se former à la prédication; là son mérite le désigna au grand écuyer de Frédéric-Guillaume, chargé de trouver un pasteur pour la colonie naissante de Berlin. Abbadie se dirigea donc vers le Brandebourg cinq ans avant la révocation de l'édit de Nantes, et il vit ainsi s'accroître progressivement le nombre des membres de son Église, pour lesquels il se dévoua avec un zèle évangélique. Certainement il serait demeuré auprès de ces réfugiés, qui furent ses premiers paroissiens, si, après la mort de Frédéric-Guillaume, le maréchal de Schomberg, son illustre ami, ne l'eût entraîné en Angleterre: pendant longtemps Abbadie

[1] Jacques Abbadie, né à Nay, petite ville du Béarn, en 1654, pasteur à Berlin en 1680, en Angleterre en 1688, mort en 1727.

demeura pasteur à Londres et s'attira l'affection et l'admiration sympathique de tous les membres de son troupeau. Sa santé ébranlée ne lui permit plus de continuer ses fonctions dans la capitale, et le roi Guillaume qui l'avait en grande estime, lui fit donner le doyenné de Killalow, en Irlande, où notre apologète finit ses jours à un âge assez avancé.

La Hollande fut souvent visitée par Abbadie · c'est là qu'il faisait des recherches pour ses savants ouvrages et qu'il les publiait. La plupart de ses livres ont été édités à Rotterdam, tous ont eu un rare succès. Sans parler de ses travaux littéraires et de ses sermons fort estimés, ses publications les plus importantes en théologie sont l'*Art de se connaître soi-même* ou *Recherches sur les sources de la morale* et le *Traité de la vérité de la religion chrétienne.*

Il y a une étroite alliance entre la morale et l'apologétique. Nous tenons à faire observer que nos apologètes, en général, ont été en même temps des moralistes. Amyraut est célèbre par sa *Morale chrétienne* autant que par son *Traité des religions.* Abbadie, qui reçut dans son village les premières leçons de La Placette, le Nicole protestant, se recommande à la fois par l'*Art de se connaître soi-même* et par le *Traité de la vérité de la religion chrétienne.* Jaquelot et Bernard étaient, avant tout, des moralistes, et, de nos jours, Vinet est aussi connu par ses *Essais de philosophie morale* que par ses *Discours* et ses *Études sur Pascal.* Le fait que nous relevons a sa valeur. En principe, la morale et l'apologétique sont les deux sciences qui descendent le plus profondément aux racines de la vie spirituelle, et tout esprit qui a médité sur les bases de la morale a préparé pour lui-même et pour les autres la

meilleure apologétique. La conscience est leur terrain commun. Dans toute œuvre morale il y a une apologétique et dans toute œuvre apologétique il y a une morale. Ce n'est donc point un accident dans l'histoire de notre Église que les mêmes écrivains se soient rendus célèbres dans les deux parties à la fois, et il faut voir dans ce fait une confirmation nouvelle du caractère éthique que nous assignons à l'apologétique réformée.

Le *Traité de la vérité de la religion chrétienne* parut pour la première fois à Rotterdam en 1684 : il eut un grand nombre d'éditions; nous nous servons de la sixième, publiée en 1711, aussi à Rotterdam, chez Reinier Leers. Le *Traité de la divinité de Jésus-Christ*, publié en 1689, et qu'on a joint à l'*Apologétique*, n'en doit faire nullement partie : c'est un traité dogmatique, et l'*Apologétique,* dans sa forme première, de 1684 est une œuvre achevée.

Ce livre produisit une sensation universelle et prolongée. Les savants dans leurs recueils ne trouvent pas de mots [1] pour exprimer leur admiration et les esprits éclairés, dans l'Église protestante, manifestèrent une joie bien légitime à l'apparition d'un ouvrage, qui était une gloire pour eux tous. Mais c'est dans l'Église romaine que l'enthousiasme aussi est au comble : les catholiques les plus fervents et les plus fanatiques prodiguent les éloges à Abbadie; oui, Mme de Sévigné elle-même. On connaît son mot souvent répété: « C'est le plus divin de tous les livres: cette estime est générale. Je ne crois pas qu'on ait jamais parlé de la religion comme cet homme-là, » et tous les amis de la célèbre

[1] Voir les appréciations recueillies dans Ernesti, *Neue theolog. Biblioth.*, 1er volume, p. 43.

marquise, et tous les esprits cultivés du temps rivalisent de louanges. Nous recueillons ces témoignages d'admiration, nous les savons sincères et bien sentis, mais nous demeurons confondus au souvenir d'une date : nous sommes en 1685; quoi! au moment même où ces enthousiastes du ministre proscrit déclaraient « qu'il n'y avait que son livre à lire au monde, » ils poussaient le monarque à révoquer l'arrêt *irrévocable*, et, quand ils eurent obtenu de Louis XIV la proscription légale de ces défenseurs « uniques, admirables, divins » du christianisme, selon leur propre témoignage, ils s'écrièrent qu'à dater de cette proscription la religion chrétienne était sauvée en France. O triste et profonde contradiction du cœur de l'homme!

Mais une autre chose a aussi le droit de nous confondre. Comment se fait-il que des courtisans, qui adoraient jusqu'aux vestiges des pas du monarque, aient pu exalter un livre qui renfermait de pareilles hardiesses :

« La politique regarde ordinairement la plupart des hommes comme des esclaves des grands. La religion, malgré la politique, les fait tous égaux; elle ôte efficacement les inégalités que les passions humaines avaient produites. La politique, suivant les préjugés de l'orgueil et de l'ambition, agit comme si la vie des hommes n'était pas de plus grande considération que celle des bêtes. La religion nous apprend que l'âme d'un paysan est aussi chère à Dieu que celle d'un monarque. Quoi! tous ces gens-là seraient-ils mes égaux, dit l'ambitieux? Oui, et plus heureux que toi, si tu ne te repens, dit la religion. Grand caractère! qui nous persuade que c'est de Dieu, qui n'a aucun égard à l'apparence des per-

sonnes, et non des hommes accoutumés à s'encenser les uns les autres, qu'elle tire son origine. Elle n'est pas moins contraire à l'ambition des souverains qu'à la rebellion des peuples : elle ne se rapporte pas au bien d'un État particulier, mais elle tend essentiellement à augmenter la paix entre les États et l'intelligence qui doit être entre les hommes : elle se moque des défenses, des lois politiques et du bras séculier, lorsque les puissances veulent la contraindre; toute la politique romaine, armée des plus cruels supplices qui furent jamais inventés, n'a pu en arrêter les effets; enseignant aux hommes à mépriser la mort et à espérer une meilleure vie, elles les met au-dessus des promesses et des menaces de la politique, et sanctifiant le cœur et la conscience, elle fait ce que la politique n'a jamais entrepris (t. II, p. 359). » Et cependant tout le siècle admirait un pareil livre. Si seulement ce siècle avait su mettre en pratique ces fécondes vérités!

Quel est-il donc ce livre dont l'apparition excita une approbation universelle et répondit si bien aux besoins de tous les esprits? Le voici rapidement résumé.

L'ouvrage est dédié à l'électeur de Brandebourg, ce prince dont le nom doit être gravé dans le cœur de tout protestant français, à cause de la généreuse et intelligente hospitalité qu'il accorda à nos pères proscrits. La préface indique nettement le but de l'auteur et sa méthode.

Le traité est divisé en deux parties. Dans la première, Abbadie s'élève de l'idée de Dieu à la nécessité et à la réalité de la révélation chrétienne. Dans la seconde, il part de ce fait qu'il y a aujourd'hui des chrétiens dans le monde et il établit la divinité de la religion chré-

tienne en examinant ses caractères propres. Voici l'enchaînement des matières dans ces deux parties.

Il y a un Dieu : notre sens intime nous l'affirme et ne saurait nous tromper : d'ailleurs, l'existence de Dieu se fonde sur des faits que nous n'avons qu'à observer, la nature, la société, l'homme. Dieu réclame un culte ; en effet, il y a gravés en nous les principes de la religion naturelle, « qui est enfermée dans la conscience » et ces quatre devoirs nous sont imposés par elle, la louange, l'action de grâces, la confiance et la prière. Mais la religion naturelle ne saurait nous suffire, parce qu'il y a la corruption et le dérèglement au fond de notre être moral. « On ne peut nier qu'il n'y ait en nous des passions qui nous empêchent de suivre notre raison. Or, comme ce serait une effroyable extravagance de soutenir qu'il n'est pas dans notre obligation naturelle de suivre la raison, puisque nous sommes des êtres raisonnables, il s'ensuit que l'excès et le dérèglement est dans nos passions. » De ce dérèglement nous faisons la triste expérience tous les jours, et le paganisme nous montre à quel point les hommes ont perverti la religion naturelle. Donc il faut une révélation qui sauve la raison de la corruption.

Voyons si, dans l'antiquité, nous ne trouvons pas cette révélation. Oui, c'est la révélation judaïque. En effet, elle frappe par son caractère de vérité et de sainteté. « On trouve dans les Écritures des Juifs les doutes de la raison éclaircis et les mouvements de l'âme satisfaits : et si la raison et la conscience viennent de Dieu, on aura de la peine à concevoir que la révélation des Juifs puisse avoir un autre principe » (p. 176). Tous les éléments purs de notre nature se retrouvent dans

cette religion, dont la fin est « la véritable piété et la gloire de Dieu ». « On n'a qu'à se souvenir de tout ce qui a été dit sur le sujet de la religion naturelle ; et l'on ne pourra se dispenser de regarder la révélation des Juifs comme son rétablissement, comme l'on est forcé de demeurer d'accord que le paganisme en est la corruption » (p. 182). D'ailleurs cette révélation a des signes extérieurs, en particulier, les prophéties et la manière providentielle dont elle a été conservée. L'auteur n'ignore pas les objections que cette Écriture des Juifs a soulevées, et dans de nombreux chapitres (VII à XX), il établit, contre Spinoza en particulier, l'historicité des faits renfermés dans l'Ancien Testament.

Mais la révélation judaïque ne pouvait être que transitoire et préparatoire : en effet, c'est elle-même qui nous affirme ce caractère par certains préceptes et surtout par les prophéties. Ces prophéties ont été accomplies en Jésus-Christ. Abbadie montre alors par des développements ingénieux et érudits que le fils de Marie est bien le Messie, et tire la conclusion de la première partie de son ouvrage : La religion naturelle conduit à la religion judaïque, et la religion judaïque conduit à la religion chrétienne.

Dans la seconde partie, Jésus-Christ est considéré en face. « Dans notre première partie nous avons entrevu Jésus-Christ à la faveur de la lumière naturelle et de la révélation de Moïse ; mais à présent nous allons comme tirer le rideau pour faire voir en Jésus-Christ un éclat de vérité et une abondance de lumière qui répandra un jour admirable sur la religion de Moïse et sur la révélation de la nature, et qui confirmera excellemment la vérité de l'existence de Dieu. »

Cette partie du livre est fort belle par la marche et la progression de la preuve. L'auteur s'avance et pénètre peu à peu jusque dans la moelle du christianisme Il part de ce fait : aujourd'hui il y a des chrétiens et il n'y en a pas toujours eu. Cherchons leur origine : il est aisé de remonter jusqu'à Constantin : mais ce prince n'a-t-il pas établi cette religion? Non, avant lui nous trouvons les chrétiens souffrant et mourant pour leur foi. Quel était l'objet de cette foi? une histoire, et l'histoire la plus simple, en même temps que la plus admirable; et c'est pour les faits de cette histoire qu'ils sacrifient tout ce qu'ils ont de cher. Donc cette histoire est réelle et singulièrement puissante, et n'eût-on que cette simple donnée : il y a des chrétiens et il n'y en a pas toujours eu, il faudrait, indépendamment de toutes les autres preuves, conclure à l'historicité de la vie de Jésus. On comprend la force et l'intérêt de cette argumentation.

Mais nous avons plus que cette simple donnée, nous avons les livres du Nouveau Testament. Ce qui nous y est dit de la personne extraordinaire dont ils racontent la vie, est-il réellement vrai? La démonstration est aussi très-vigoureuse et très-belle dans cette section. L'auteur examine le caractère et la position des apôtres, et insiste sur le fait qu'ils ne peuvent s'être abusés sur les événements divers de la vie du Sauveur, événements qu'il examine en détail. Mais c'est surtout Jésus-Christ qui est lui-même le garant de sa propre historicité. Il ne peut être inventé, il a été ainsi puisqu'il est ainsi raconté, il ne peut être comparé qu'à lui-même. « Comment croît-on que le Fils éternel de Dieu a dû vivre, supposé qu'il soit venu au monde, si ce n'est comme

Jésus-Christ?... Ainsi la vérité sort de tous les côtés : je la trouve et je la sens toutes les fois que je me représente la vie et les actions de Jésus-Christ. » Mais la vérité historique de la vie de Jésus a aussi des marques extérieures, en particulier les prophéties qui se sont réalisées, les faits qui se sont accomplis, la proportion de l'Évangile avec le judaïsme, surtout la vie de saint Paul, etc. Dans une section nouvelle, « où l'on tâche de pousser les preuves de fait et de sentiment jusqu'au dernier degré de la démonstration, » l'auteur reprend en sous-œuvre les événements principaux, les miracles, les actes importants de la vie de Jésus, et les examinant en eux-mêmes et dans leurs rapports avec la position des apôtres, il conclut à leur réalité historique.

Mais tout ce que nous venons d'examiner « n'est que l'écorce de la religion ». C'est maintenant le moment de pénétrer jusqu'à la sève vivifiante. D'abord tout rend témoignage à Jésus-Christ, comme nous l'avons vu, et les prophètes, et l'Ancien Testament, et les apôtres, et les juifs, et les païens eux-mêmes, et les événements providentiels, et la « conscience des hommes qui reconnaît que la religion chrétienne a de quoi nous sanctifier en nous délivrant de nos péchés, et qu'ainsi elle répond à nos véritables besoins. » Si on compare la révélation évangélique avec les religions païennes « qui tendent à abaisser Dieu et à élever l'homme », son excellence en sera d'autant plus manifeste. Si on la considère dans ses effets moraux, on se convaincra par la pureté de sa fin, « qui est de sanctifier les hommes, » de la divinité de son origine. Sous quelque face que vous considériez la religion chrétienne, vous découvrirez en elle des caractères de divinité ; dans ses rapports avec

Dieu, dont elle nous découvre la gloire et l'amour, en même temps que le service qu'il réclame de nous; dans sa morale « basée sur l'humilité » et gravée dans la vie de Jésus-Christ; dans ses mystères, cette nouvelle « colonne de nuées avec un côté lumineux et un côté obscur; » et enfin dans ses proportions avec notre cœur et notre conscience, en même temps qu'avec la religion de Moïse et l'histoire universelle des peuples. « Et que dirons-nous maintenant que nous sommes environnés de lumière de tous côtés, lumière des sens, lumière de la raison, lumière de prophétie, lumière d'accomplissement, lumière de sainteté, lumière de miracles, lumière de connaissance, lumière de sentiment, lumière d'expérience, lumière de faits, lumière de témoignages, lumière de doctrine, lumière de cœur, lumière d'esprit? Nous dirons que c'est ici l'œuvre de Dieu, et nous prierons Celui qui nous a fait la grâce de connaître sa sainte religion, de la graver profondément dans nos cœurs pour sa gloire et pour notre salut. »

CHAPITRE III.

LA FORME DE L'APOLOGÉTIQUE D'ABBADIE.

Une des causes de l'admiration universelle du *Traité de la religion chrétienne*, au dix-septième siècle, a été, sans contredit, la forme du livre. C'est une œuvre complète, achevée, symétrique, tout à fait dans le goût du temps. J'ai fait remarquer combien les sections s'enchaînent naturellement et servent d'anneau l'une à l'autre. Abbadie nous explique la marche de ses développements, dans la préface, en disant: « Dans la première

partie, on descendra de cette proposition : Il y a un Dieu, jusqu'à celle-ci : Jésus, fils de Marie, est le Messie promis. Et dans la seconde, on montera de celle-ci : Il y a aujourd'hui des chrétiens, jusqu'à cette première proposition : Il y a un Dieu. » Cette manière ingénieuse d'annoncer la marche, d'abord descendante et puis ascendante, du livre a besoin d'explication. Quant à la première partie, oui, l'auteur descend, pour parler son langage, de l'idée de Dieu à la réalité historique du Messie ; mais, dans la seconde partie, l'auteur ne remonte pas purement et simplement à l'affirmation de l'existence de Dieu, comme il l'annonce formellement, mais bien à l'affirmation que l'Évangile est l'œuvre de Dieu. Au fond, la démonstration peut être considérée comme allant de la conscience à la conscience, comme partant de la religion naturelle et y retournant : en effet, dans la première partie, la religion naturelle nous conduit à la vérité de la religion chrétienne, et, dans la seconde partie, la religion chrétienne nous ramène au rétablissement de la religion naturelle, que le péché avait corrompue. En un autre sens, on peut dire qu'il n'y a pas réellement deux parties dans ce livre, mais bien qu'il forme un tout admirablement organisé, présentant un progrès lent, continu, irrésistible jusqu'à la conclusion suprême, la divinité du christianisme ; en effet, la religion naturelle nous conduit à la religion judaïque, la religion judaïque à la religion chrétienne, la religion chrétienne est vraie historiquement, la religion chrétienne est vraie moralement. Donc elle est de Dieu.

L'agencement des diverses sections fait donc du livre d'Abbadie une œuvre belle à considérer dans son en-

semble, et certainement c'est là une des heureuses influences produites sur notre apologète par ce dix-septième siècle, si jaloux de la forme. Cependant la passion d'Abbadie pour les divisions et les subdivisions, rend parfois la lecture du Traité fatigante. Il y a dans maint chapitre une confusion, qui résulte uniquement de l'excessif désir de l'ordre et de la clarté; nous sommes parfois tellement pressés de lumières que nous en sommes éblouis et qu'il nous est fort difficile d'y voir clair. Ici l'auteur nous signale quinze différences, là il trouve douze subdivisions, ailleurs il nous prie de considérer ces onze tableaux. Remarquez que forcément ces distinctions si multipliées ne peuvent être réelles et que des répétitions fréquentes sont la conséquence nécessaire de cette manière de procéder. Il n'y a pas de section où le défaut que je signale ne se retrouve à quelque degré.

Je me permettrai de relever encore, dans la forme du livre d'Abbadie, un trait fâcheux, qui se rencontre aussi dans quelques écrivains et qui, d'ailleurs, est dans l'esprit de ce siècle. Décidément, quand le ton solennel est toujours de rigueur, il faut avouer qu'il donne au style une raideur et une uniformité qui sont loin d'être attrayantes. Peut-être notre auteur rend-il ce défaut plus saillant encore en donnant, pendant des pages entières, le même sujet à ses phrases: que sera-ce, quand ce sujet est fort souvent la particule *on*, d'ailleurs très en usage à cette époque. Le style devient, de cette manière, non-seulement uniforme, mais, si je puis ainsi parler, impersonnel, privé de chaleur et de vie.

Ce que je viens de dire ne m'empêchera pas cepen-

dant de reconnaître que le style d'Abbadie est, après tout, un grand style. C'est bien là l'homme du siècle classique, le savant qui arrive de la capitale de la France et qui vit à la cour de Berlin. Il y a de la noblesse, de l'éloquence, un tour oratoire, de belles images dans l'ouvrage pour lequel s'enthousiasmèrent tous les esprits cultivés. Surtout quand Abbadie laisse parler son âme, nous entendons de purs et nobles accents: la froideur, le guindé, l'impersonnalité disparaissent alors, et nous retrouvons l'homme, le chrétien ému de la grâce de son Dieu et la célébrant dans un langage à la hauteur de sa reconnaissance. Le passage suivant donnera une idée du ton général de l'écrivain. Il s'agit de la vraie grandeur de l'homme.

« C'est un mortel, il est vrai, mais qui place toutes ses espérances au delà de la mort. C'est un être fini, mais qui n'a aucune borne dans ses vues et dans ses désirs. Il ne faut que quatre pieds de terre pour couvrir son corps: il faut un tout immense pour satisfaire son âme. Il posséde toutes choses, puisqu'il se dit le fils de Celui qui les a créées. Il n'est point de ces hommes qui s'enorgueillissent, ou qui ne sauraient s'humilier sans s'abattre. Il est grand sans orgueil, parce qu'il connaît sa bassesse, et humble sans bassesse, parce qu'il connaît sa véritable grandeur. Il a des alliances avec son Dieu que la ruine du corps ne peut rompre. Il sacrifie à Dieu des passions auxquelles on a de tout temps sacrifié toutes choses... Que le siècle l'élève par les honneurs redoublés, il ne s'en estimera pas plus grand. Que le monde l'afflige en toutes manières, il ne se croira pas plus petit. Il s'élève au-dessus de tout ce qu'il voit pour pouvoir descendre plus bas en présence de la di-

vinité qu'il ne voit point. Possesseur de l'éternité, quoiqu'il soit dans le temps; enfant de Dieu quoiqu'il vive parmi les hommes, il se trouve élevé au-dessus de toutes choses, mais il est grand surtout par son humilité. Or, c'est la religion chrétienne qui non seulement nous fait connaître cette grandeur de l'homme, mais c'est elle seulement qui la produit, en soumettant la plus basse partie de nous-même à la plus noble. Il faut donc reconnaître qu'en renonçant à la religion, vous perdez tout ce qui vous élève et que la mesure de l'incrédulité est celle de votre abaissement» (t. II, p. 316).

La marche du livre est beaucoup plus dégagée que dans Amyraut et dans Mornay; le défaut que nous avions rencontré dans ces apologètes et qui consistait dans un luxe excessif d'érudition, a presque disparu chez Abbadie; il nous avertit d'ailleurs qu'il veut « tâcher de se mettre au-dessus de toute ostentation d'esprit et d'érudition, qui est si fatale à cette sorte d'ouvrage, parce qu'on y cherche précisément ce qui établit que la religion chrétienne est véritable, et non pas ce qui prouve simplement que l'auteur est subtil ou savant. » Il y a bien des endroits où la marche est arrêtée par les détails scientifiques, par exemple dans la longue réfutation des doutes de Spinoza sur l'Ancien Testament (première partie, troisième section); mais ces questions étaient à l'ordre du jour, et le succès du livre d'Abbadie vient certainement, en bonne partie, de ce que l'auteur a su répondre aux préoccupations et aux besoins des esprits, à un moment déterminé.

On me permettra de ne traiter de la méthode d'Abbadie qu'après avoir parlé du fond même de son œuvre: c'est nécessaire pour l'intelligence complète de

ce sujet. Je me hâte donc d'arriver au chapitre suivant.

CHAPITRE IV.

LE FOND DE L'APOLOGÉTIQUE D'ABBADIE.

Si, pour saisir l'esprit d'un livre, il faut accorder une importance particulière aux passages où l'auteur veut nous découvrir le fond de sa pensée et nous initier à ses préoccupations, on doit, dans les livres anciens, tenir grand compte de la préface: car c'est là que l'auteur se montre à nous dans l'intimité, et qu'il nous communique, non-seulement le but qu'il veut atteindre, mais aussi les moyens qu'il veut employer. Il est sûr que l'exécution de l'œuvre ne répondra pas à cet idéal, il est sûr que la composition se ressentira toujours des influences du temps et du lieu, mais nous saurons au moins quelle est l'intention de l'écrivain, et lors même que ses efforts l'auraient mal secondé, nous ne courrons pas risque de nous méprendre sur la portée de son travail. Or, on ne saurait insister avec plus de raison et de force, que ne le fait Abbadie, dans sa préface, sur le principe moral de l'apologétique et sur l'excellence de la démonstration de l'Évangile par la conscience.

« La religion chrétienne se fait sentir aussitôt qu'elle se fait connaître, et comme elle a une lumière qui éclaire et une force qui sanctifie, il y a aussi deux sortes de preuves qui en font connaître la vérité, les unes, qu'on peut appeler les preuves de l'esprit, les autres, les démonstrations de la conscience. Les premières consistent en connaissance, les secondes en sentiment.

Il est certain que les preuves du premier ordre se présentent naturellement à l'esprit de toutes sortes de personnes. Les simples les aperçoivent comme les savants, encore qu'ils n'en parlent pas si bien ; et cette admiration, qui naît dans leur esprit des merveilles qui leur ont été révélées, nous marque qu'ils y ont aperçu des caractères de divinité, encore qu'ils ne soient pas bien en état de développer la connaissance qu'ils en ont. Mais, bien qu'il y ait dans la religion des preuves qui se présentent naturellement à l'esprit des hommes, et d'autres qui se font sentir avec la proportion qu'elles ont avec le cœur, comme la lumière se fait connaître par la proportion qu'elle a avec nos yeux et *qu'on puisse dire de ces démonstrations de la conscience*, *qu'elles sont au-dessus de toute expression*, et qu'elles perdent plus qu'elles ne gagnent par le raisonnement, il ne faut pourtant pas consentir aux triomphes imaginaires des incrédules, qui, n'ayant jamais senti l'efficace de la religion, et n'en voulant point admirer les vraies beautés, en combattent ouvertement la divinité. Dieu nous aidera par sa grâce dans le dessein que nous avons de confondre par la raison ces faux partisans de la raison humaine, et de mettre au jour les secrètes illusions que leur font les passions de leur cœur, et de tâcher de les disposer à *sentir les divins rapports qui sont entre la religion chrétienne et la conscience.* »

L'excellence des démonstrations de la conscience est donc un fait hors de discussion pour notre pieux apologète, et le but qu'il se propose pour confondre l'incrédulité se réduit à ceci : faire sentir les divins rapports qui existent entre la religion chrétienne et la conscience.

Ce caractère essentiellement éthique, qu'Abbadie veut imprimer à son œuvre, est fortement accusé au point de départ et au point d'arrivée: il l'est beaucoup moins dans le chemin qui conduit de l'un à l'autre.

Le point de départ est bien l'affirmation de la corruption de l'homme. Le mal est au fond de notre nature, non-seulement dans l'intelligence troublée, mais surtout dans la volonté pervertie. Nous avons besoin d'une révélation, parce que le péché habite en nous et que « l'excès et le déréglement sont dans nos passions». Corruption, misère, bassesse, voilà le triste état dont Christ nous veut délivrer. «Nous ne saurions rentrer en nous-mêmes que nous n'y trouvions de la bassesse, de la misère et de la corruption, et nous ne pouvons considérer la religion chrétienne, sans connaître qu'elle est destinée à nous guérir à ces trois égards» (t. II, p. 306).

Le point de départ est donc essentiellement moral, le point d'arrivée l'est aussi. En effet, le but de la religion est la sanctification. «On ne peut s'empêcher de voir que la religion chrétienne se propose de mortifier les passions et de rétablir les principes de droiture que la corruption avait comme étouffés. Nous ne nous trompons pas en donnant cette fin à la religion chrétienne. Il est certain qu'elle n'enferme ni exhortation, ni promesse, ni menace, ni histoire, ni prophétie, qui ne tende à ce but. L'Écriture n'est point un livre rempli de spéculations ou de recherches curieuses. Les apôtres ne répondent autre chose à ceux qui leur disent: Hommes-frères, que ferons-nous? si ce n'est: Amendez-vous. Ils déclarent que le but de l'Évangile est d'affranchir les hommes de leurs péchés. Tout est pratique,

tout se rapporte aux mœurs dans leurs discours et dans leurs écrits. Méprisant les paroles attrayantes de la sagesse humaine, ils cherchent seulement l'édification. Je vous écris ces choses, disent-ils, afin que vous ne péchiez plus. Et quel tort cela pouvait-il faire au fils d'un charpentier que les pharisiens fussent des hypocrites, qu'ils déshonorassent la divinité par leurs traditions, qu'il y eût des tables de changeurs dans les parvis du temple? que lui importait-il que les pécheurs ne se répentissent pas? que les hommes fussent miséricordieux ou qu'ils se contentassent d'offrir des sacrifices? que la meurtrière des prophètes connût ou ne connût point son devoir? et quel principe pouvait lui arracher ces larmes qu'il donne à la désolation prochaine de Jérusalem? preuves sensibles et efficaces que son salut lui tenait au cœur » (p. 304.) Le but de la religion est donc, on le voit, la sanctification, et l'apologétique doit prouver, par ce caractère de l'Évangile, l'origine divine d'où il est descendu.

Mais si le point de départ et le point d'arrivée sont éthiques, on sent bien que la route à parcourir a été tracée par un théologien de la fin du dix-septième siècle et qu'il y a là un large tribut payé à la philosophie de l'idée. Les prémisses sont excellentes, la base posée est intime et morale; aussitôt une conclusion arrive, toute dominée par l'intellectualisme du temps. On nous dépeint admirablement la profonde misère de l'homme, on nous dit ses aspirations ardentes vers la sainteté: il semble que l'auteur va nécessairement insister sur un moyen de guérison en rapport avec le mal: nullement, il s'échappe, en courant, hors du terrain de la conscience et s'en va errer dans les domaines

de la pensée pure; c'est d'une inconséquence flagrante et c'est aussi parfois désespérant pour le lecteur. Il est sûr que Jésus-Christ, saisi comme révélateur de doctrine plutôt que comme révélateur de sainteté, et l'Évangile, considéré comme vérité plutôt que comme principe de vie, jouent, dans l'apologétique d'Abbadie, un rôle hors de proportion avec les intentions de la préface et l'esprit général de l'œuvre. On ne saurait nier l'influence trop grande que la philosophie de l'idée a exercée sur la manière dont le salut est souvent exposé dans le *Traité de la vérité de la religion chrétienne.*

Toutefois la vertu du principe réformé est, chez notre auteur, plus puissante que l'action des tendances contemporaines. L'âme du pieux apologète a saisi dans ses profondeurs le salut qui est en Christ, et, malgré les inconséquences que j'ai signalées plus haut, on peut dire avec un célèbre théologien[1]: « Abbadie n'est pas du nombre de ces froids apologètes qui veulent faire de la foi à l'Évangile un simple acquiescement de l'intelligence. » Pour sûr, le *Traité de la vérité de la religion chrétienne* est une manifestation nouvelle du caractère moral de notre Église, et ce caractère va nous apparaître encore, et surtout, dans le double progrès que l'œuvre du pasteur réfugié a imprimé à l'apologétique chrétienne.

Ce double progrès est, à nos yeux, d'une grande importance. Il consiste, d'un côté, en ce que la personne de Jésus-Christ est fermement posée comme centre

[1] Tholuk, *Vermischte Schriften.* Il y a là quelques notices, fort rapides, sur les apologètes français, catholiques et protestants; malheureusement trois de nos auteurs seulement sont appréciés, et en quelques pages, par le savant professeur.

de la vérité et de la science; de l'autre, en ce que la foi et la preuve sont exclusivement morales et ne peuvent dépendre de ce qui n'est pas directement religieux. Je considère ces deux principes apologétiques comme une véritable conquête de l'esprit de la Réforme sur la philosophie régnante.

Le premier principe est la place centrale accordée à Jésus-Christ lui-même, non à sa doctrine, ni à sa morale, ni à son exemple, ni à sa mort, mais à sa personne. Seulement alors, le christianisme est saisi dans son vrai caractère; il n'est plus essentiellement un système, ni une loi, ni un drame juridique, mais une influence d'un être saint sur un être qui aspire à le devenir. Cette manière de considérer la personne de Jésus révèle aussitôt la présence de l'esprit de la Réforme. Qu'on lise ce passage d'Abbadie, bien que l'action de la philosophie spiritualiste s'y fasse encore sentir. « Jésus-Christ est le centre de tous les événements, qui semblaient tous se rapporter à sa venue; le centre des vérités, qui sont plus clairement révélées à mesure que sa venue approche; le centre de toutes les cérémonies de Moïse, qui sont extravagantes si elles ne se rapportent pas à Jésus-Christ; le centre des vertus, qui n'ont ni force, ni motif suffisant que par la vue de l'immortalité révélée en Jésus-Christ; le centre et le fondement des plus légitimes et des plus inviolables sentiments de la conscience, qui ne seraient qu'erreur et qu'illusion si la foi chrétienne était fausse; le centre de tous ces caractères de sagesse que nous voyons répandus dans tous les ouvrages de Dieu, puisque n'y ayant que la religion chrétienne qui conduise l'homme à sa véritable fin, il n'y a qu'elle aussi qui justifie à cet

égard la sagesse de Dieu ; le centre des espérances de l'homme, car que lui reste-t-il à espérer si la religion chrétienne est fausse? le centre de toute l'évidence et de toute la certitude qui est dans nos connaissances. Que l'on considère la chose de près, on verra que hors de Jésus-Christ qui nous apprend à nous connaître nous-mêmes, et qui nous révèle la vie et l'immortalité, il n'y a point de salut non plus pour la raison que pour la conscience » (t. II, p. 389).

Le second principe que j'ai relevé comme un progrès important et que la théologie moderne a tort de regarder comme sa propre conquête, est celui-ci : la foi et la preuve sont essentiellement religieuses, rien ne les intéresse que ce qui a trait au salut et à la sanctification. L'apologétique n'a qu'à montrer dans l'Évangile l'élément salutaire de la vie divine, rien de plus : elle n'a pas à justifier les théories de Moïse ou l'astronomie de saint Paul, elle ne doit pas s'inquiéter des variations de la critique, elle n'est pas tenue de légitimer le *credo* officiel: elle doit simplement « faire sentir les divins rapports entre la religion chrétienne et la conscience.» Aussi la foi et la preuve sont-elles dans une indépendance complète de tous les éléments réputés religieux, mais qui, au fond, ne le sont pas.

D'abord, indépendance des théories des auteurs sacrés sur le monde et ses lois physiques. « Copernic et Descartes ne seront pas, sans doute, fort satisfaits, ni de la description que l'auteur de la Genèse fait de la création, ni des deux grands luminaires, ni du miracle de Josué, lorsqu'il arrêta le soleil, ni du troisième ciel dont parle saint Paul, ni des nouveaux cieux et de la nouvelle terre que les écrivains sacrés nous font attendre,

ni de l'embrasement des cieux, de la dissolution des éléments et de l'obscurcissement des astres, qui doivent signaler le jour du jugement. Ces philosophes s'écrieront que ces objets n'ont aucun rapport avec les idées astronomiques. Mais qu'ils ne s'en étonnent point. Les écrivains sacrés ont prétendu parler le langage du peuple, et non pas celui des philosophes. *Ils ont voulu sanctifier les hommes, et non pas expliquer la nature* (t. II, p. 343). On comprend l'importance de pareils aperçus; voilà l'apologétique placée sur son vrai terrain, le terrain de la conscience, de la sanctification. Je n'insiste pas, de peur d'affaiblir la force de pareilles citations. Quels progrès pour la science du salut dans cette parole: « Ils ont voulu sanctifier les hommes et non pas expliquer la nature! » Ah! si la théologie s'en était toujours souvenue!

En sesond lieu, la foi et la preuve sont indépendantes du système dogmatique. Tout ce qui, dans la doctrine, est scientifique et n'est pas vraiment religieux, c'est-à-dire n'intéresse pas mes rapports personnels avec Dieu et le Rédempteur, tout cela ne doit pas rentrer dans l'apologétique, ma foi subsiste en dehors de ces éléments et ne doit être ni ébranlée, ni fortifiée par eux. « Il nous suffisait de savoir que nous sommes corrompus. On veut savoir comment le péché est entré dans le monde, quels ressorts de notre âme ont été les premiers en détrac, comment s'est faite la propagation du péché. Le Saint-Esprit est comme le vent dont on entend le son, sans qu'on sache d'où il vient, ni où il va. On marque les degrés de ses opérations. On décide. On coupe. Ce ne sont que distinctions barbares à l'Écriture, de grâce antécédente, grâce conséquente, grâce

suffisante, grâce efficace, grâce particulière, grâce médiate, grâce immédiate. Le mal de tout cela est que les chrétiens, ayant grossi prodigieusement leur théologie de ces spéculations, qui vont à connaître la manière des choses que Dieu nous révèle, forment les difficultés les plus considérables des incrédules qui se servent de ces spéculations humaines pour attaquer le fondement de la religion, ou qui concluent des contestations de la curiosité humaine que la religion n'a rien de solide et d'assuré » (t. II, p. 349). Il est donc bien entendu que l'apologétique ne doit pas s'embarrasser de ces difficultés suscitées par la spéculation, et que la vie chrétienne n'en saurait être ébranlée.

Enfin, la foi et la preuve demeurent indépendantes de la critique. « Il est certain que cette exactitude grammaticale, ou cette superstition de grammaire a peu de rapport avec notre foi. Les objets de l'Évangile sont et trop grands et trop importants, pour que la sagesse de Dieu ait permis qu'ils dépendissent des pointilleries de la grammaire. D'ailleurs, si le fond et la substance de la religion dépendaient de ces changements extérieurs, il s'en suivrait qu'on ne pourrait être chrétien jusqu'à ce qu'on fût critique, qu'il faudrait posséder les langues avant que d'être admis à la science du salut, et qu'ainsi on ferait des progrès dans la religion à mesure qu'on aurait bien étudié au collége : ce qui est la chose du monde la plus contraire au dessein de Dieu, qui est d'appeler toutes sortes d'hommes à sa connaissance. Notre dessein n'est point de condamner le soin qu'on prend d'étudier les règles de la critique. Nous prétendons seulement deux choses: l'une que toutes ces difficultés de critique ne doivent être nullement considé-

rées comme capables d'ébranler les fondements de la foi, et que la sagesse divine a pourvu à ce que nous pussions douter avec raison à cet égard; l'autre que ces difficultés elles-mêmes servent non-seulement à nous humilier, mais encore à nous défendre de la superstition littérale ou de ce que nous pouvons nommer justement l'*idolâtrie des termes* » (t. II, p. 361, 365). De tels conseils sont bons à méditer aujourd'hui, comme toujours, et le pieux et savant apologète nous adresse encore, à cette heure, une parole de saison.

Ainsi l'apologétique est établie solidement dans le domaine religieux, ainsi la foi est vraiment un acte moral et, dans cette indépendance des éléments étrangers à sa nature, elle atteint à une hauteur et à une profondeur, où rien désormais ne peut l'atteindre elle-même. Voilà le principe subjectif et vivant de l'Église réformée, avec ses conséquences heureuses pour la foi et pour la science.

A la fin de cette étude sur Abbadie, une question se présente, pleine d'intérêt, pour l'historien de l'apologétique, la question des rapports entre le livre du ministre réfugié et les fragments de Pascal.

Les *Pensées* avaient déjà paru quand le *Traité* vit le jour. « Il est manifeste, dit M. Sayous[1], que les *Pensées*, ainsi que l'entretien où Pascal déroula devant quelques solitaires de Port-Royal l'ordre qu'il se proposait de suivre dans son apologie chrétienne, ont considérablement servi à l'auteur du *Traité*, soit pour l'invention des arguments, soit pour la marche, l'esprit et bien des détails du livre. Je ne puis m'empêcher de croire que

[1] *Histoire de la littérature française à l'étranger*, II, 146.

si nous n'avions eu Pascal, nous n'aurions pas Abbadie.» Je ne suis pas frappé de ces rapports au même degré que l'éminent critique. Plût à Dieu qu'il y eut une ressemblance plus profonde entre l'œuvre d'Abbadie et celle de Pascal! Certainement les mêmes pensées se rencontrent dans les deux livres, et exprimées quelquefois d'une manière peu différente, par exemple, les passages sur la grandeur de l'homme. Certainement un même souffle chrétien se fait sentir dans le *Traité* et dans les *Pensées:* le pasteur du Refuge et le solitaire de Port-Royal étaient des âmes tourmentées du besoin de la sainteté, et qui avaient saisi en Christ le secret de la vie divine. Mais il est incontestable qu'une double différence capitale, de forme et de fond, sépare les deux apologies. Quant à la structure de l'œuvre, celle de Pascal aurait été autrement simple et belle que celle d'Abbadie : Misère de l'homme sans Dieu et félicité de l'homme avec Dieu. Et quant à la nature même de l'œuvre, M. Sayous nous a éloquemment parlé quelque part de «ces mélancoliques voyages de Pascal dans les solitudes profondes et dévastées de l'âme humaine.» Or, ces mélancoliques voyages ne se rencontrent guères dans la carrière fournie par l'apologète réformé; non qu'il soit un simple catéchiste, dissertant superficiellement sur des besoins qu'il n'aurait pas approfondis, mais la tragique infortune de l'homme n'est pas saisie par lui avec la même puissance que par Pascal. Aussi bien, nous remarquerons que lorsque l'auteur du *Traité* se rapproche des *Pensées*, et surtout qu'il leur fait décidément un emprunt, il a toujours soin de nous en avertir par ces mots : «et si on ajoute une remarque de feu M. Pascal, etc.» Maintenant, il est fort possible que le

livre de Pascal ait été, en quelque mesure, pour notre apologète, une invitation et une inspiration, dans le dessein et dans l'exécution de son ouvrage : il me semble qu'en cette matière, les appréciations sont toujours difficiles, sinon impossibles, et que nous devons nous en rapporter simplement à la déclaration d'Abbadie lui-même : « ne nous attachant pas, dit-il dans sa préface, à copier ceux qui ont écrit sur la même matière, et n'affectant pas aussi de les éviter, mais tâchant de nous mettre au-dessus de toute ostentation d'esprit et d'érudition, qui est si fatale à cette sorte d'ouvrage. » Je suis d'ailleurs persuadé qu'en parlant de ces écrivains antérieurs qu'il n'affecte pas d'éviter, Abbadie a en vue surtout Grotius, Mornay, Amyraut, etc., et qu'il ne songe point à Pascal.

Une question nouvelle surgit ici, et non moins intéressante que celle qui précède. Abbadie eut des admirateurs enthousiastes, et son *Traité* produisit une sensation universelle. Les *Pensées* n'excitèrent pas une émotion pareille au milieu de cette génération. Comment expliquer ce fait, qui, au premier abord, a lieu de nous surprendre? Dirons-nous que des fragments sans ordre, comme étaient les *Pensées*, n'ont pu soutenir la comparaison avec la belle structure du *Traité?* Nous voulons bien croire que cette circonstance n'a pas été sans influence sur les esprits, mais quelque fanatique de la forme que nous estimions le dix-septième siècle, nous ne pouvons attribuer à une pareille cause ces différences d'appréciations. C'est dans le fond même des deux apologétiques qu'il faut chercher la raison de ces différences, et le jugement des contemporains s'explique tout naturellement par le fait qu'Abbadie

répond, d'une manière plus directe, aux besoins du moment et aux préoccupations des esprits. Abbadie s'adresse aux hommes de sa génération, Pascal à l'homme de toutes les générations. Abbadie s'émeut à la vue de l'incrédulité de son siècle, Pascal se trouble, en découvrant, au fond de son âme, le germe caché de toutes les incrédulités. Abbadie recherche au dehors, et avec tristesse, les faux docteurs pour les combattre, Pascal trouve en lui-même le véritable auteur de tous les mensonges. Voilà pourquoi Abbadie fut surtout d'une époque et a pu vieillir, et que Pascal est de tous les temps et sera éternellement jeune.

Quelle est l'apologétique la meilleure et la plus efficace? Celle qui répond le plus directement aux besoins d'un siècle, ou celle qui, pénétrant jusque dans les profondeurs les plus secrètes de l'âme, s'adresse à tous les siècles? Pourquoi poser une pareille question? Nous ne la posons pas, elle s'impose, mais on ne peut ni on ne doit la résoudre. L'apologétique la plus vraie sera, nous l'avons assez dit, celle qui descendra le plus profondément dans la conscience; mais il est impossible qu'en parlant de l'homme, on ne soit pas plus ou moins préoccupé des hommes au milieu desquels on vit. Il y a là une solidarité à laquelle nul ne peut se soustraire : l'apologétique sera toujours, dans une certaine mesure, influencée par l'atmosphère où elle se développera et contemplera l'homme d'un temps donné, et non pas exclusivement l'homme de tous les temps : il y a là simplement une question de degré. L'apologète le plus profond sera donc celui qui, sous l'homme actuel, découvrira l'homme dans ses besoins permanents. Mais quel sera l'apologète le plus utile, dans une époque déterminée?

A coup sûr Abbadie a produit un bien immense au dix-septième siècle, Pascal alors en produisit peut-être un moindre, mais, depuis cette époque, quelle conscience n'a été secouée et ramenée par la puissance de sa parole? Ne jugeons pas. A chacun Dieu mesure son influence, et le Maître des esprits et des cœurs attache des bénédictions particulières, mais dont lui seul a le secret, aux œuvres diverses qui le glorifient, à l'œuvre actuelle d'Abbadie et à l'œuvre immortelle de Pascal.

CHAPITRE V.

JAQUELOT ET SON APOLOGÉTIQUE.

Pendant les dernières années du dix-septième siècle, la Hollande théologique nous offre le spectacle le plus animé. On dirait une arène où se produisent les tendances les plus diverses, qui ne peuvent se développer sans se combattre : heureux, quand l'ardeur de la lutte n'enlève pas aux adversaires le sentiment de la charité et des convenances chrétiennes! Ces discussions, quelque peu amères et violentes, ne laissent pas que de faire sur nous, au premier aspect, une pénible impression. L'exil commence à peine; il est vrai, les toutes premières années ont été dignement employées à se recueillir et à s'humilier devant Dieu, et la pieuse et noble attitude des réfugiés a commandé à tous le respect et la sympathie : mais bientôt, sur la terre hospitalière, où ne devraient se faire entendre que les accents de la paix et de la reconnaissance, le retentissement de la dispute théologique vient désagréablement frapper nos oreilles et affliger nos cœurs : eh quoi! disons-nous, est-ce le

moment? est-ce le lieu? et nous détournons la tête en gémissant. Il faut revenir de cette première impression: croyez-le, les cris de la dispute vous ont tout d'abord empêché d'écouter et d'entendre les voix calmes et pures d'une piété moins bruyante et d'une science plus modeste. Il ne faudrait pas envelopper le Refuge tout entier dans une condamnation qui serait injuste, si elle était précipitée : c'est le moment où, en Hollande, parlent aussi et écrivent les Basnage, les Ancillon, les La Placette, et tant d'autres savants vénérés. N'oublions pas, d'ailleurs, que l'ardeur de la lutte accuse l'attachement à la vérité, et qu'une vérité, froidement défendue, n'est pas en nous une vérité vivante : or, ceux qui se mirent en scène, pour affirmer et soutenir leurs opinions théologiques, avaient au cœur le zèle pour l'Évangile et obéissaient à un sentiment sacré. Je ne fais pas d'ailleurs difficulté d'avouer que l'homme qui représenta le protestantisme dans toutes ces luttes, et à qui Bossuet confirma, dirai-je, ou conféra ce beau rôle, était un chrétien pieux et ardent, mais manquant, d'une manière absolue, de mesure et, d'une manière relative, d'humilité et de charité. On peut donc déplorer la vivacité, pour dire le moins, des discussions que nous allons indiquer, mais ce sentiment ne doit nullement nous empêcher de reconnaître ce qu'il y a de grand et de touchant dans l'attitude générale de la piété et de la science au Refuge.

Nous n'avons pas à retracer les luttes du protestantisme contre le catholicisme, mais simplement à indiquer le mouvement des discussions intérieures, nécessaire à l'intelligence de notre sujet. Les éléments les plus divers se trouvaient, disions-nous, en Hollande.

Jurieu occupe, dans la lutte, le poste avancé : piété sincère, calvinisme extérieur et rigide, caractère violent, logique intraitable, ardeur inconsidérée, tel était l'homme que l'on regardait volontiers comme le défenseur officiel du protestantisme envers et contre tous. En face de lui, et dans la même ville, Bayle lançait, en souriant, les flèches acérées de son scepticisme, et plus s'exaspérait son adversaire, plus le hardi douteur redoublait de paradoxes ingénieux et de sophismes désespérants : au fond, Bayle, sans un méchant cœur, se moquait de ses adversaires : je ne comprends pas que quelques-uns aient pu prendre au sérieux son prétendu respect pour la foi et ses déclarations étranges de ne vouloir en rien l'attaquer. Que vous importe, disait-il, que je ruine tous les fondements de la certitude ? la foi n'a rien à y perdre, elle est en dehors de ces misères, elle se donne surnaturellement, et, peut-être, elle n'en sera que plus affermie. Non loin de là, à Amsterdam, le savant Le Clerc défendait, contre Bayle, un christianisme trop réduit et réclamait, d'une manière absolue, la liberté de croyance et l'autorité exclusive de la raison. A ses côtés, dans son intimité, et non sans influence sur ses convictions, l'illustre philosophe Locke ruinait le spiritualisme et la doctrine de Descartes, et commençait à mettre en honneur la philosophie de la sensation, dont il est le père. On le voit, scepticisme, dogmatisme, rationalisme, sensualisme, tout se trouvait réuni dans ce petit coin de l'Europe. Au milieu de ces éléments divers, un homme se montra, pénétré d'une piété vivante et éclairée, ardent, éloquent, qui, d'un côté, lutta contre le scepticisme de Bayle, de l'autre s'opposa au dogmatisme de Jurieu, et

qui, répudiant en même temps Locke et Le Clerc, éleva une apologétique sur les données de la raison et de la conscience. C'était Jaquelot.

Jaquelot[1] était, tout jeune encore, pasteur à Vassy, en même temps que son père, quand la révocation de l'édit de Nantes vint le chasser de sa patrie. Il avait déjà une grande réputation oratoire et les principales églises de France avaient voulu se l'attacher, mais il resta fidèle à sa paroisse. A La Haye, où il fut appelé par le corps des nobles, son talent de prédication ne fit que grandir, et c'est son éloquence qui le désigna, plus tard, pour la chapelle du roi Frédéric Ier, à Berlin. Les formes extérieures, la voix au moins, paraissent lui avoir fait défaut : ses sermons ne brillaient pas non plus par l'ordre et l'exposition didactique. C'était un jet, une flamme, une émotion. « Il parlait en maître, » dit Nicéron, et Mme Jaquelot, dans une épître dédicatoire à la reine de Prusse, au commencement d'un ouvrage d'apologétique, que la mort avait empêché notre auteur de terminer, s'exprime ainsi : « J'ose espérer, Madame, que ma témérité me sera pardonnée en considération de l'honneur qu'a eu feu mon mari de prêcher, avec une approbation générale, pendant plusieurs années dans la chapelle du roi. »

Quoique Jaquelot ait été remarqué surtout comme orateur, il est aussi fort connu et fort estimé comme apologète. Ses principaux ouvrages apologétiques sont : *Dissertations sur l'existence de Dieu*, *Dissertations sur le Messie*, où l'on prouve aux Juifs qu'il est le Messie

[1]Isaac Jaquelot, né à Vassy, décembre 1647, pasteur à la Haye 1686, à Berlin 1702, mort à Berlin 1708.

promis et prédit dans l'Ancien Testament, *Conformité de la foi et de la raison*, ou *Défense de la foi contre les principales difficultés répandues dans le Dictionnaire historique de M. Bayle*, et enfin, *Traité de la vérité et de l'inspiration des livres du Vieux et du Nouveau Testament.* C'est surtout dans ce dernier écrit qu'on doit chercher l'apologétique de notre auteur; dans la *Conformité de la foi et de la raison* se trouvent des réponses de détail contre des allégations de Bayle, ainsi qu'une ardeur polémique qui donne à l'exposition quelque chose de fragmentaire et de forcé. De plus, au témoignage de tous les critiques, le *Traité* est le chef-d'œuvre de Jaquelot, et nous y trouvons résumées ses dissertations antérieures : enfin, c'est son dernier ouvrage, que la mort ne lui permit pas d'achever, et son éditeur nous apprend que «ces sortes d'études sur les principes mêmes de la religion faisaient le plaisir de M. Jaquelot, et pour ainsi dire, son sort. Dans le temps qu'il composait ce dernier ouvrage, il y travaillait avec joie et effusion de cœur, comme il l'a écrit à un de ses amis peu de temps avant sa mort.» C'est donc le *Traité* qu'il faut surtout consulter, pour être pleinement édifié sur les vues apologétiques de Jaquelot. Le titre du livre ne répond pas du tout à son contenu. Il semble annoncer une Introduction aux livres saints, comme nous l'entendons de nos jours, tandis que l'ouvrage contient, au contraire, la tractation des questions essentiellement apologétiques, telles que nous les avons déterminées plus haut.

Jacquelot est arminien; sa tendance est pieuse et libérale, on sent dans ses livres, surtout dans le dernier, une âme qui se nourrit de Jésus-Christ et qui fait de la

foi une vie cachée avec Christ en Dieu. Quand il vint en Hollande, l'arminianisme était dominant, mais déjà le nouveau pasteur de La Haye avait adopté cette manière de saisir et de comprendre l'Évangile. Il était donc impossible qu'il n'eût pas des démêlés avec Jurieu, qui surveillait, d'un œil inquiet et jaloux, tous ceux qui s'écartaient de la formule calviniste. Jaquelot n'échappa pas aux rigueurs inquisitoriales du célèbre pasteur, et fut cité par lui au synode de Leyde (1671), comme suspect de tendances universalistes. Il n'en arriva rien de fâcheux pour notre apologète, mais ces tracasseries ne furent pas, sans doute, bien propres à le rapprocher des doctrines de son adversaire. Plus tard, une discussion prolongée s'engagea entre Jaquelot et Bayle. On comprend combien les attaques de Bayle devaient surtout blesser un théologien arminien: en effet, même au sein du protestantisme, il existe une tendance qui, pour faire accepter l'Évangile avec plus d'empressement, croit devoir insister outre mesure, sur la corruption de notre intelligence: puisque nous ne pouvons absolument rien connaître, dit-elle, il faut bien que Dieu nous révèle la doctrine vraie. Bayle prenait acte de cette tendance funeste et s'en donnait, à cœur joie, pour établir son scepticisme, disant qu'il établissait ainsi la religion. Mais un théologien, comme Jaquelot, pour qui l'Évangile était, avant tout, une vie divine répondant aux besoins de notre conscience et de notre cœur, sentait bien que ruiner la raison, le cœur et la conscience, c'était aussi ruiner l'Évangile: aussi il attaque vivement le sceptique, et quoique je ne veuille nullement justifier notre auteur de l'ardeur excessive et de l'âpreté qu'il a

mises parfois dans la discussion, on comprend pourtant, après les explications qui précèdent, combien sa vie chrétienne et ses convictions évangéliques ont dû le jeter en avant pour repousser l'ennemi. Car Bayle était vraiment l'ennemi pour Jaquelot, plus que pour d'autres, plus que pour Jurieu par exemple. L'Évangile ne se pouvait légitimer si la conscience et la raison étaient réduites à néant. D'ailleurs, l'auteur de *Conformité de la raison et de la foi* ne fut pas seul à la brêche, et il y eut un moment où Jaquelot, Jurieu et Le Clerc, qui étaient supranaturalistes, attaquèrent Bayle tous ensemble. Mais je ne m'apitoye nullement sur le sort du célèbre critique; au fond, il aurait été désolé, un peu comme Jurieu, qu'on le laissât tranquille, et la discussion était d'autant plus son amusement et sa vie qu'elle était plus animée. Aussi bien, il ne sortait pas de ces rudes frottements seulement de l'aigreur et des ressouvenirs amers; à coup sûr, il en sortait aussi, avec beaucoup de fumée, un peu de lumière, et nous ne doutons pas que des intelligences aussi éminentes que celles de ces adversaires n'aient retiré de ces discussions sur les sujets suprêmes de la vie, des enseignements sérieux et des avertissements salutaires.

On comprend maintenant la position de Jaquelot au milieu, ou mieux au-dessus des tendances extrêmes du moment. Nous ajoutons que la dispute ne le poussa jamais, par réaction en aucun sens, au delà de ses convictions intimes. Je l'ai dit, Jaquelot fut ouvertement et toujours arminien, mais surtout, il fut un chrétien sérieux, fervent, connaissant les douleurs et les joies de la conversion et de la sanctification, et sans partager l'enthousiasme que Tholuck, dans son intéressante et

trop brève notice, manifeste pour notre auteur, on ne peut qu'être d'accord avec lui sur les sentiments évangéliques de cet apologète du Refuge.

Mais il est temps d'étudier plus à fond l'œuvre de Jaquelot et d'examiner dans quels rapports elle se trouve avec le principe réformé.

Je vais droit au cœur de l'apologétique et je demande directement à l'auteur sa pensée sur la preuve essentielle de l'Évangile. Est-elle morale ou est-elle intellectuelle? Est-elle extérieure ou est-elle intérieure? La réponse n'est pas douteuse, elle est dans toute l'économie des ouvrages apologétiques de Jaquelot, mais elle est surtout dans les passages où l'auteur, concluant et résumant ses convictions, tire les conséquences des développements qu'il a donnés sur l'histoire de Jésus-Christ, sur l'excellence de l'Évangile, sur la sainteté de ses lois, sur le service spirituel que le Seigneur demande de nous. Or, la preuve, d'après Jaquelot, est essentiellement morale; elle n'est pas hors du contenu du christianisme, mais dans le christianisme lui-même, qui la porte avec lui et se légitime par sa vertu propre devant la conscience. Écoutez la conclusion de l'apologète: «Il ne reste plus qu'à conclure que l'*Évangile porte avec soi les preuves de sa divinité*, dans l'excellence de ses promesses, dans la sainteté de ses préceptes, dans la pureté de son culte et dans toutes les maximes qui doivent régler la sanctification et la piété des chrétiens» (*Traité*, t. II, p. 72). Nous voilà édifiés sur la pensée-mère de l'apologétique. Mais ce principe, qui, nous n'avons pas besoin de le faire remarquer, n'est autre que le principe intime et moral de la théologie réformée, ce principe se manifeste-t-il dans les diverses

parties de l'œuvre de Jaquelot, et l'auteur, dans ses développements, y est-il demeuré fidèle? Assurément, et s'il n'avait pas lui-même tiré sa conclusion, nous aurions pu le faire d'une manière très-légitime, après avoir lu son exposition.

En effet, le caractère subjectif de l'apologétique de Jaquelot apparaît dans les détails comme dans l'ensemble, et les traits que nous allons relever seront suffisants pour justifier nos assertions.

On a dit de Jaquelot qu'il était rationaliste. Prétend-on par là qu'il n'y avait pas pour lui de surnaturel et que l'Évangile était un fait et une doctrine tout ordinaires, renfermés dans la puissance virtuelle ou réelle de la raison humaine? Évidemment, ce que nous avons dit plus haut du supranaturalisme de notre auteur et ce que nous lisons à chaque page de ses livres, ne nous permet pas même de réfuter une opinion aussi étrange. Veut-on dire qu'il y avait, dans la théologie du pasteur réfugié, un principe rationnel ou intellectuel fort accusé, comme dans toute la théologie de cette époque, et que l'élément de l'intelligence pure était par trop dominant dans ses conceptions? J'y consens, et j'avoue volontiers que la philosophie de l'idée n'a pas manqué d'exercer aussi, sur notre auteur, son influence fâcheuse. Ou bien, enfin, veut-on dire que l'Évangile devait, d'après Jaquelot, être conforme aux données de la raison, c'est-à-dire trouver son point d'appui et sa démonstration en nous-même? On ne se trompe point, et c'est ce trait que je relève, tout d'abord, pour accuser la tendance subjective du système. Jaquelot appelait ce fond intime de l'âme la raison, Pascal l'appelait le cœur, nous dirions aujourd'hui la conscience, mais, en

définitive, la pensée est la même, et ce que l'apologète du Refuge veut exprimer, c'est que «la vérité hors de nous doit se mesurer avec la vérité qui est en nous». Cette pensée, qui revient constamment dans ses livres apologétiques et qui est énoncée par ces mots : «les vérités essentielles de la religion sont conformes à la raison,» cette pensée se réduit à cette affirmation, qu'il y a en nous un œil spirituel pour discerner et pour contempler la lumière divine, quand elle s'offre à nous dans sa majestueuse et salutaire splendeur.

On sera frappé, en lisant Jaquelot, de la manière intime et morale dont il saisit les grandes réalités chrétiennes. On sent bien qu'il en vivait. Ici le caractère réformé apparaît dans toute son intégrité. C'est le pardon, c'est la grâce, mais toujours compris au point de vue éthique, comme servant à glorifier Dieu et à sanctifier l'homme. Qu'on examine les notions de la foi, de la repentance, de la prière, de la vie chrétienne en général, et on sera facilement convaincu de ce que nous avançons. S'agit-il de la foi? Quelle conception plus éthique que la suivante : «La foi a pour objet Jésus-Christ, mort et ressuscité. La foi d'Abraham l'anima pour rendre à Dieu une fidèle obéissance dans une tentation la plus capable d'ébranler le cœur humain, lorsque Dieu lui commanda de lui offrir son fils unique en sacrifice. De même aussi la foi des chrétiens, si elle est véritable, doit les disposer à travailler à leur salut avec crainte et tremblement, faisant tous leurs efforts pour obéir aux commandements de Dieu» (t. II, p. 56).

S'agit-il de la repentance? Elle ne consiste pas seulement dans la demande du pardon des péchés et dans quelques regrets d'avoir offensé Dieu : elle doit être au-

trement profonde et sortir, plus troublée, des angoisses de la conscience. « La vraie repentance doit procéder de la haine du péché et de l'amour de la sainteté, dans le dessein de plaire à Dieu... Elle doit avoir ces deux caractères : l'un qu'elle soit un effet de la haine du péché et de l'amour de la vertu, plutôt que de la crainte du mal ; l'autre qu'il faut renoncer au péché dont on se repent, qu'il faut le quitter, sans attendre qu'il nous quitte ou que l'occasion et le pouvoir de pécher nous manquent. De sorte que la seule marque certaine que nous puissions avoir de notre propre repentance, n'est autre que l'amendement de la vie et notre sanctification » (t. II, p. 58).

S'agit-il de la prière? « Il est nécessaire de demander à Dieu avec foi, avec ardeur et avec persévérance, le secours et la grâce qui nous est nécessaire pour faire sa volonté. L'oraison doit donc être considérée comme l'exercice continuel des saints. C'est elle qui fournit à leur indigence spirituelle, et qui remplit tous les besoins de la piété... Elle seule peut soutenir le cœur contre ces secrètes alarmes (du péché) et ces angoisses mortelles » (t. II, p. 64).

S'agit-il enfin de la vérité et de la vie chrétiennes en général? Nous estimons qu'on n'en saurait donner une idée plus belle et plus sainte que celle qui suit : « La foi et l'espérance doivent nous occuper de la recherche de Dieu, des vérités et des promesses qu'il nous a révélées. De sorte qu'encore que nous ayons des preuves de la vérité de notre espérance, suffisantes pour nous en donner une certitude entière, il y reste toujours des doutes qui sortent du fond de notre incrédulité, de petits nuages qu'il faut dissiper. Dieu a tempéré la révé-

lation de telle sorte que, quoiqu'il y ait plus de lumière qu'il n'en faut à un esprit appliqué à la recherche de Dieu, néanmoins, un mauvais cœur ennemi de la piété, pénétré de l'amour du péché, peut trouver dans sa corruption et dans sa négligence des prétextes de séduction pour sa propre perte. Posons donc cette maxime certaine et incontestable, que la religion nous tient dans une recherche continuelle de Dieu et des vérités révélées. Or, toute recherche suppose quelque chose d'enveloppé. C'est pourquoi les caractères du Fils de Dieu, quelque brillants qu'ils fussent, ont leur voile qu'il faut percer par une application attentive et sérieuse» (t. II, p. 86).

Le caractère éthique de l'apologétique de Jaquelot se manifeste encore dans les causes qu'il assigne à l'incrédulité; ces causes sont morales : ce ne sont pas les preuves qui nous manquent pour éclairer notre intelligence, mais les bonnes dispositions, le cœur humilié, l'âme angoissée pour nous donner à Jésus-Christ. Jaquelot s'accorde ici avec Pascal, qu'il cite, d'ailleurs, toujours avec un assentiment sympathique. « On peut donc ici poser pour principe que l'ignorance et principalement les passions du cœur, les plaisirs du monde, le dérèglement de la vie, sont les véritables causes de l'impiété. La recherche des plaisirs, une vie toute sensuelle est un terrible obstacle à l'esprit quand il veut connaître et méditer les vérités de la religion : cela me fait ressouvenir d'une belle pensée de M. Pascal : « Vous
« dites: si j'avais la foi, je quitterais mes plaisirs ; et moi
« je vous réponds : abandonnez vos plaisirs et vous aurez
« la foi. Il faut en venir à l'épreuve, la chose en vaut la
« peine. Mettez vous donc en tel état que l'endurcisse-

« ment de votre cœur, qu'une opiniâtreté à vouloir vivre « dans le péché, ne soient pas un nuage impénétrable aux « rayons de la vérité ». Que cela est équitable et bien pensé : il faudrait avoir juré sa propre perte pour n'en pas convenir » (t. I, p. 8).

Un dernier trait que je relève, comme manifestant le caractère éthique de l'apologétique de Jaquelot, c'est la place centrale accordée à la personne de Jésus-Christ : dès que Jésus-Christ est la religion même, on est sur le terrain moral, car alors l'Évangile est bien décidément une communication de vie. Or, Jésus-Christ, « l'objet de la foi », n'est pas un simple docteur, ni un simple moraliste, descendu du ciel pour nous apporter des idées nouvelles ou des préceptes inconnus; ce qu'il est venu nous révéler par-dessus tout, c'est lui-même, et sa doctrine ne peut se séparer de sa personne. « Toute doctrine de pure spéculation n'emporte aucune liaison nécessaire avec la personne de l'auteur : on n'en juge que par les raisonnements qui peuvent être augmentés ou éclaircis par les disciples. Il en est tout autrement de l'Évangile. Jésus-Christ en est l'objet et le fondement, sa mort et sa résurrection en sont l'essence et le corps. *Il n'est pas possible de séparer sa doctrine de sa personne* » (t. II, p. 292). Jaquelot est d'ailleurs très-fidèle à ce grand principe, car il consacre plusieurs chapitres à exposer la divinité de l'Évangile en s'appuyant exclusivement sur l'histoire de Jésus-Christ.

La forme des écrits de Jaquelot est nette et souvent élégante. Le style est vif, pressant, parfois d'un bel effet oratoire. On reconnaît le prédicateur de la cour de Berlin, le pasteur des nobles de La Haye, « celui qui en

parlait en maître ». Le passage que je cite est un des meilleurs de ses ouvrages : on sera frappé de la vigueur et de l'élévation de la pensée, on y sentira surtout le souffle évangélique. Il s'agit des « libertins » ou incrédules qui ne veulent pas croire s'ils ne voient des miracles et Jaquelot désirerait qu'ils fissent en eux-mêmes ces réflexions; « Je ne veux pas croire en Dieu et à sa parole, parce que je ne vois point de miracles. Il faut donc que je suppose que les lumières naturelles, qui me parlent secrètement en faveur de la religion, soient fausses. Il faut que tant d'excellence, tant de sainteté, tant de pureté que je remarque dans la doctrine, dans les lois, dans le culte de la religion, ne soient autre chose que des chimères de l'esprit humain. Il faut que tant de prédictions qui se sont accomplies, et dont je vois moi-même l'accomplissement dans le peuple juif et dans les progrès de l'Évangile, que tant de miracles faits par Jésus-Christ et par ses disciples, à la vue de mille et mille témoins, ne soient que des mensonges et des impostures. Il faut que tous les martyrs des premiers siècles, que tous les chrétiens de ce temps-là aient été autant de complices de ces impostures si grossières et si criantes, et cela dans le seul dessein de se rendre méprisés, haïs, persécutés de tout le genre humain. En vérité, on frémit quand on pense à toutes ces suppositions absurdes et monstrueuses qu'il faut faire pour être bien fondé à exiger aujourd'hui des miracles. Je laisse à la conscience, à la pudeur, à la raison à juger si un procédé plein de tant d'injustice, si un homme dans des dispositions si criminelles et si injurieuses à Dieu, à la vérité, à la révélation et aux opérations du Saint-Esprit, est digne que Dieu ait pour lui

la complaisance de faire des miracles, parce qu'il en demande par une ignorance vicieuse et affectée, ou par une incrédulité maligne et volontaire. C'est à de telles gens qu'il faut appliquer les paroles d'Abraham au mauvais riche : Ils ont Moïse et les prophètes, Jésus-Christ et les apôtres, qu'ils les écoutent, et qu'ils pensent, avec frayeur, à ce qui est remarqué dans l'Évangile, que Jésus-Christ ne fit point de miracles en Nazareth, à cause de leur incrédulité» (t. II, p. 280).

J'ai tenu à citer ce morceau en entier, non-seulement comme exemple du style vigoureux et oratoire de l'auteur, mais aussi comme confirmation nouvelle de sa tendance éthique. On le voit, ce n'est pas le fait extérieur, le prodige qui produit la foi, c'est la disposition morale, et si elle manque, on aura beau demander des miracles ; il n'en sera pas fait précisément à cause de cette incrédulité. Jaquelot doit donc être considéré comme un représentant de ce principe vivant et saint qui est l'âme de l'Église et de l'apologétique réformées.

CHAPITRE VI.

BERNARD ET SON APOLOGÉTIQUE.

Au mois de mai 1718, on lisait, au commencement de la *République des lettres*, — le célèbre recueil qu'avait illustré le génie de Bayle, — ces paroles de Jean Le Clerc au sujet de Bernard, mort depuis peu de jours. «L'université perdit en lui un de ses principaux ornements, l'Église un pasteur vigilant, infatigable, et ses disciples un maître qui avait tous les talents nécessaires pour leur former l'esprit et le cœur.»

Celui qui était l'objet d'un pareil éloge, appartenait à la grande famille des pasteurs réfugiés. Il était de Nions, en Dauphiné, et avait étudié à Genève la philosophie avec le célèbre Chouet et la théologie avec les professeurs renommés, Mestrezat, Turretin et Tronchin. L'église de Vinsobres l'avait pour pasteur quand il fut obligé de quitter la France. C'était en 1683. L'édit de Nantes n'était pas encore révoqué, mais les tracasseries et les iniquités brutales étaient le prélude de cet acte odieux. Les fidèles étaient poursuivis, les pasteurs constamment inquiétés, et les temples ça et là démolis. Un jour, les protestants de Vinsobres n'aperçurent que des ruines à la place où s'élevait la maison du Seigneur. L'ordre du roi était d'ailleurs formel, il était défendu de prier ensemble en quelque lieu que ce fût. Grandes étaient la douleur et la consternation, quand le jeune pasteur de cette église persécutée réunit son troupeau et, avec une fermeté héroïque, sachant qu'après tout il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes, il va invoquer, avec ses frères, sur les ruines mêmes du temple, le Dieu des opprimés. Les soldats s'efforçent de disperser par la violence cette assemblée en prières, il y eut quelques victimes, et Bernard fut sauvé comme par miracle. Il se réfugia alors à Genève, à Lausanne, et aussitôt après en Hollande, où il se fixa, car la révocation avait eu lieu et les biens de sa famille avaient été confisqués.

Bernard a fourni une carrière littéraire très-remplie. Outre ses leçons de philosophie à La Haye et puis à Leyde, outre ses sermons auxquels il consacrait beaucoup de temps et de soin, il s'est montré écrivain infatigable. Il continua d'abord un des recueils de Le

Clerc, la *Bibliothéque universelle*, et plus tard, en 1699, il reprit — lourd et terrible fardeau après Bayle — la publication des *Nouvelles de la République des Lettres.* L'érudition du professeur réfugié est considérable, ses connaissances vastes, et ses moyens naturels ordinaires. Il paraît avoir manqué de ce génie critique qui éleva si haut Bayle et Le Clerc. Son talent oratoire n'était pas entraînant, mais solide. «Sa méthode de prêcher était, nous dit son biographe, instructive et attachante, et s'il ne charmait pas par la beauté et par l'élégance de son style, on en était bien dédommagé par la justesse des pensées, par la solidité des réflexions et par la netteté avec laquelle il les savait arranger.» Sa seule publication importante, en fait de théologie, est un livre d'apologétique, qui a pour titre: *De l'excellence de la religion chrétienne.* C'est ce livre qui place Bernard dans le cadre de notre étude et que nous avons maintenant à examiner.

La tendance théologique de notre auteur n'est pas facile à déterminer, si on s'en rapporte à ce que ses amis et lui-même nous en disent. En effet, ses biographes paraissent beaucoup tenir à le présenter comme calviniste, bien qu'ils ne cachent pas certain penchant de leur héros pour l'arminianisme. Ces appréciations sont plus ou moins influencées par les circonstances du moment. Il faut savoir qu'un biographe de Bayle, Des-Maizeaux, avait prétendu que Bernard, pour plaire à Jurieu, et pour effacer les soupçons qu'on avait eus sur son orthodoxie, était entré dans une lutte assez vive avec le célèbre critique de Rotterdam. C'est là une mauvaise insinuation, car, outre que le crédit de Jurieu était déjà tombé, les matières traitées dans ces opus-

cules, l'existence de Dieu et l'athéisme, ne pouvaient en rien manifester l'orthodoxie ou l'arminianisme de Bernard. Mais c'en fut assez pour que les amis de Bernard tinssent à le présenter comme le plus orthodoxe possible. Du reste, le calvinisme avait déjà singulièrement perdu de sa rigueur, et on est loin des décrets de Dordrecht, même dans le camp le plus pur de l'orthodoxie. Si, au contraire, nous voulons juger Bernard d'après ses écrits théologiques, sa tendance est très-facile à déterminer : orthodoxe quant à la conception des dogmes en général, il est arminien dans la question de l'élection et de la grâce, ainsi que dans la manière de présenter la preuve de l'Évangile. Il est tout à fait de l'école de Saumur.

Voici maintenant la pensée et l'enchaînement de l'apologétique de Bernard. On se fait de la religion et de la révélation une idée étrange, on se les représente comme un lourd fardeau qu'un maître cruel aurait placé sur les épaules de ses esclaves, et on part du fait que, pour être croyant, il faut étouffer tous les sentiments naturels qui sont, en définitive, la gloire et l'honneur de la nature humaine. Rien de plus faux, ni de plus funeste, qu'une pareille notion. La révélation, en effet, est faite pour l'homme, elle correspond à tous ses besoins moraux, elle le délivre de ses vraies misères, elle le développe dans le sens le plus élevé de sa nature, elle fait sa joie et sa félicité dans ce monde et dans l'autre. La révélation « est excellente et souverainement aimable: » telle est la thèse de notre auteur.

Après quelques réflexions générales, tendant à montrer que, d'après la nature de Dieu et la nature de

l'homme, la religion ne peut être qu'aimable et salutaire, l'auteur arrive à la révélation chrétienne proprement dite, et en examine successivement les dogmes, les préceptes et les promesses. Il y a trois classes de dogmes, ceux que la raison peut nous fournir, ceux qu'elle approuve aussitôt qu'ils lui sont présentés, et enfin les mystères: quant aux premiers, la révélation est bien faite pour l'homme, puisqu'elle confirme les vérités premières et nécessaires; quant aux seconds, c'est une joie de les reconnaître lorsqu'ils nous sont offerts, et notre cœur doit éprouver le même sentiment que les disciples, reconnaissant Jésus-Christ après la résurrection: « notre cœur ne brûlait-il pas au dedans de nous?» enfin, quant aux mystères, ils ont toujours un côté moral par lequel ils se légitiment devant la conscience; ainsi le dogme de la Trinité a sa racine dans l'âme et correspond à l'idée de l'offense, au besoin du pardon et à la nécessité du secours spirituel. Passant à la morale, Bernard suit identiquement la même marche et montre que, soit dans les préceptes ordinaires, soit dans ceux qui paraissent durs et difficiles, la révélation nous est donnée pour notre paix, pour notre sanctification et pour notre bonheur éternel. Enfin, les promesses et les menaces que Dieu nous fait entendre, n'ont point un autre but. Par conséquent la révélation répond à nos désirs les plus chers et à nos aspirations les plus saintes; ce qui force à conclure à son excellence.

Avons-nous besoin d'insister, après ce court exposé, sur le caractère subjectif de cette apologétique? Nous ne le pensons pas: le fait seul que l'Évangile est présenté de cette manière accuse la tendance intime de

l'écrivain. Mais, pour plus de sûreté, voici la pensée même de Bernard sur la preuve du christianisme. « Quoique mon dessein n'ait nullement été de prouver la vérité de la religion chrétienne, ou la divinité de son origine, je crois cependant que ce que j'en ai dit, l'établit d'une manière incontestable. Car, s'il est vrai que l'excellence de la religion soit telle que je me la représente, elle ne peut avoir que Dieu seul pour auteur. Il n'y a que lui qui connaisse l'homme parfaitement, qui sache tous ses besoins et qui soit assez puissant et assez riche pour les remplir... C'est un ouvrage où il paraît tant de grandeur et de sagesse, un ouvrage si proportionné aux besoins de l'homme pour qui il a été fait, qu'il est impossible qu'on ne reconnaisse qu'il a pour auteur celui-là même qui est l'auteur de l'homme, qui l'aime comme son ouvrage, qui a compassion des malheurs dans lesquels il s'est plongé par son péché, et qui a voulu l'en retirer par les moyens les plus puissants, les plus sages, les plus dignes de ses perfections infinies et les plus proportionnés aux besoins et aux malheurs de l'homme. »

Nous voilà parfaitement édifiés sur la conception de notre auteur; n'est-ce pas l'apologétique absolument subjective, et que pourrions-nous ajouter après de pareilles citations? Bernard, il est vrai, tient à dire que son livre n'est pas complet et qu'il y a d'autres preuves de la vérité de la religion chrétienne: assurément, mais la preuve essentielle est là, selon lui: la preuve essentielle? Il faudrait dire la preuve unique, pour parler juste. Il s'explique à ce sujet. « C'est là un des arguments les plus forts qu'on peut faire pour établir la divinité de la religion. La raison en est qu'il n'est pas tiré

des preuves extérieures à cette religion, qui, quoique solides, ne lui appartiennent pourtant pas essentiellement, et dont quelques-unes ne lui conviennent pas toujours; au lieu que l'argument tiré de son excellence lui est essentiel et lui appartient en propre, s'il m'est permis d'ainsi parler... La preuve de la vérité de la religion chrétienne tirée de son excellence est une preuve de tous les temps. Quand les apôtres et les autres premiers prédicateurs de l'Évangile n'auraient point fait de miracles, la religion qu'ils enseignaient n'en eut pas moins été véritable et divine. Avant que leur prédication eut fait aucun progrès, dès le premier moment qu'ils l'annoncèrent aux hommes, son excellence faisait voir invinciblement que c'était une doctrine certaine et digne d'être entièrement reçue» (préface I, p. 50).

On a dit du style de Bernard qu'il était lourd, incorrect, trivial. J'ai étudié seulement de cet auteur les volumes qui rentrent dans le cadre de mon histoire et je ne connais pas ses travaux littéraires, dont je n'avais que faire pour mon sujet. J'avoue que, dans ces limites, je ne suis pas frappé des défauts saillants qu'on nous signale; il est vrai que, d'après son biographe, Bernard aurait donné un soin particulier à la forme de son traité. «Le style, nous est-il dit, est plus vif, plus animé et plus étendu que n'est celui du même auteur dans les journaux; soit à cause de l'importance de la matière, soit parce qu'ils sont composés de sermons mis en ordre, suivant la liaison des choses. Mais quoiqu'il y ait beaucoup de feu en divers endroits, ils sont pourtant d'un homme né plutôt pour raisonner que pour déclamer, et ses ouvrages n'en sont que meilleurs». Cette observation faite, je suis loin de vouloir donner ces deux volumes comme

un modèle de style, mais la lecture n'en est nullement fatigante, malgré quelques comparaisons un peu communes et quelques tours surannés. Ce traité se compose de la substance d'un bon nombre de sermons, mais la forme est tout à fait celle d'un ouvrage didactique. Quelques critiques pensent qu'on n'a pas publié de sermons de Bernard, à cause de leur peu de valeur; mais d'abord, il y en a quatre à la suite du traité, et en second lieu, ses meilleurs discours font partie, quant au fond, de son ouvrage apologétique.

Il ne faudrait pas croire, après ce que nous avons relevé de particulièrement éthique dans la pensée de Bernard, que l'influence de la philosophie régnante ne se soit pas fait sentir dans ses conceptions. Comme dans les livres de Jaquelot, nous trouvons dans ceux du professeur de Leyde, l'Évangile beaucoup trop saisi comme doctrine et pas assez comme régénération; l'idée de l'enseignement révélé étouffe parfois la notion de la vie communiquée par le Fils de Dieu. Nous croyons remarquer aussi, chez notre auteur, l'influence de la philosophie de la sensation, qui commençait à être en faveur avec Locke. Cette influence nous paraît surtout sensible dans le soin avec lequel Bernard relève le prix de l'élément matériel, beaucoup trop rabaissé d'ailleurs par la philosophie spiritualiste. En parlant de la résurrection, il insiste avec force sur la valeur de la partie physique de notre être. « C'est sans doute un excès très-blâmable de compter son corps pour tout et son âme pour rien, comme font les gens du monde. L'âme est, sans contredit, la partie principale de l'homme; c'est principalement à l'égard de son âme qu'il a été créé à l'image de Dieu. Mais ce serait un excès presque

aussi grand de compter l'âme pour tout et de ne faire aucune attention au corps. Une âme humaine n'est pas un homme. Le corps a ses avantages et ses perfections; et je ne doute point qu'il ne serve après la résurrection à la félicité de l'âme et de tout le composé. C'est ainsi qu'en jugent tous ceux qui ne s'attachent point à une métaphysique quintessenciée, inconnue à l'Écriture » (t. I, p. 212).

Tel fut cet apologète, et nous retrouvons encore dans son exposition, avec l'influence des idées philosophiques du temps, le caractère intime et moral de l'Église réformée.

Les trois théologiens[1] qui, au Refuge, viennent de sol-

[1] J'ai hésité sur la question de savoir s'il fallait placer Le Clerc parmi les apologètes. L'illustre érudit a composé en effet un volume intitulé: *De l'incrédulité, avec deux lettres, où l'on prouve directement la vérité de la religion chrétienne.* Mais ce traité n'est pas une apologétique: ce sont des observations adressées aux incrédules de l'époque. Il y a deux parties. La première est intitulée: *Des motifs d'incrédulité qui naissent de la disposition intérieure des incrédules;* ici l'auteur signale comme cause de l'incrédulité le préjugé, la paresse d'esprit, l'indifférence, l'orgueil et les passions de l'âme. Dans la seconde partie, intitulée: *Des motifs d'incrédulité qui naissent des sujets que l'on donne aux incrédules de douter de la religion chrétienne ou de la rejeter entièrement*, Le Clerc s'efforce de montrer aux incrédules qu'ils ne doivent pas douter de la vérité de la religion chrétienne, soit parce que les chrétiens ne se conduisent pas toujours d'une manière conforme à leur vocation, soit parce que des divisions existent dans l'Église, soit parce que les théologiens ne peuvent pas toujours répondre à toutes les difficultés, etc. Quant aux deux lettres, ce sont deux fragments qui se trouvent même dans d'autres écrits de l'auteur; la première a pour but d'établir la sincérité des apôtres dans le témoignage qu'ils ont rendu à la résurrection de Jésus-Christ, la seconde est une dissertation sur les miracles. On le voit, ce volume n'est donc pas une apologétique. On sera frappé du reste des deux traits qui se rencontrent dans Le Clerc comme dans tous les apologètes de cette époque. Le Clerc est d'un côté très-éthique dans la cause morale qu'il assigne à l'incrédulité; de l'autre il est

liciter, d'une manière plus particulière, notre attention, Abbadie, Jaquelot et Bernard, sont donc, à des degrés divers, pénétrés de l'esprit éthique de la théologie de la Réforme. Nous nous sommes efforcé de montrer l'influence que la philosophie de l'époque avait exercée sur leurs conceptions, et en même temps de dégager et de mettre en lumière le principe qui inspirait leur exposition apologétique. Nous nous croyons donc autorisé à conclure que cette seconde période de notre histoire confirme, comme la première, l'élément moral qui est à la base de l'Église protestante.

Un fait aura frappé, sans doute, le lecteur attentif, et se reproduira d'ailleurs, identique, dans la suite de notre étude. Les apologètes appartiennent, sans exception, avec certaines nuances, à la tendance théologique que nous pouvons appeler progressive ou libérale.

tout à fait dominé par la philosophie de l'idée dans sa manière intellectualiste de saisir le miracle et son rôle démonstratif.

Peut-être les quelques paroles que j'ai dites en parlant de Le Clerc, pourraient faire supposer à quelques lecteurs que cet auteur n'était pas loin de l'incrédulité. Non, Le Clerc est à la fois rationaliste et supranaturaliste. Il admet une révélation surnaturelle, comme je n'ai pas manqué de le dire, mais en tant que simple confirmation de la religion naturelle. Je suis bien aise d'adoucir l'impression qui pourrait avoir été produite, et je tiens à citer ces paroles qui nous peignent non le savant, mais le chrétien. « Je puis vous assurer, dit-il aux incrédules, par tout ce qu'il y a de plus saint au monde, que je n'ai d'autre vue que de vous rendre le plus grand service qu'il soit en mon pouvoir de faire. Il n'entre point ici de colère, ni de chagrin, mais au contraire beaucoup de charité et de pitié de vous voir en un état qui me paraît si dangereux » ; et, en parlant de son livre, Le Clerc s'exprime ainsi: « Je puis dire que je n'ai pensé à ces sortes de matières qu'avec une entière satisfaction, parce que, de quelque côté que j'ai tourné la religion chrétienne, elle m'a toujours paru fondée sur des preuves inébranlables; comme il m'a semblé que la doctrine est parfaitement conforme à la droite raison, et, pour tout dire en un mot, digne du Créateur du ciel et de la terre. Aussi n'ai-je jamais rien composé avec autant d'ardeur et de plaisir que cet ouvrage. »

Ceci n'est pas un accident, mais bien, nous le pensons, une loi de l'histoire de la théologie. A toutes les époques, dans le sein de l'Église chrétienne, se manifestent deux tendances: l'une, conservatrice, l'autre, progressive. La première s'attache avec plus d'ardeur au passé et veille, avec un soin jaloux, sur toutes les parties de l'héritage, que lui ont transmis les pères; la seconde se tourne plutôt vers l'avenir et se préoccupe vivement, en retenant l'élément essentiel, de l'offrir sous une forme nouvelle à des hommes nouveaux. La première, se renfermant dans le cercle plus étroit et plus pur de l'Église, se garde, avec une sainte et bien naturelle frayeur, de ce monde pécheur et perdu, corrompu et corrupteur; la seconde se tourne volontiers vers le siècle, se montre plus affectée de ses misères et de ses douleurs, et ose se mêler à lui, imprudente peut-être, mais généreuse. L'une tend donc essentiellement vers le dedans, l'autre vers le dehors; l'une est plus austère, l'autre est plus charitable; et, pour tout dire, l'une est plus dogmatique, l'autre est plus apologétique. Les deux tendances ont leur raison d'être et sont fondées, à la fois, sur la nature de l'esprit humain et sur la nature de l'esprit chrétien. Sans la première, le sel évangélique courrait risque de s'affadir au milieu du monde; sans la seconde, le monde courrait risque de n'en point éprouver la saveur. Et c'est ainsi que le Maître des cœurs et des esprits fait tourner à sa gloire et au progrès de la vérité, la rigueur des uns et la largeur des autres.

Troisième partie.

L'APOLOGÉTIQUE RÉFORMÉE

au dix-huitième siècle, dans ses rapports avec la philosophie naturaliste.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'INFLUENCE DU DIX-HUITIÈME SIÈCLE SUR L'APOLOGÉTIQUE.

Il nous faut maintenant assister à un spectacle navrant pour un cœur droit et un esprit chrétien. Nous ferons nos efforts pour parler, sans amertune, de ceux que nous estimons cependant bien coupables et dont nous aurons à juger et à flétrir les tendances immorales. Ce siècle, si exalté par les uns, si rabaissé par les autres, se compose d'éléments bien divers, et il y aurait exagération et injustice à l'envelopper tout entier dans une même condamnation: nous avons garde de confondre un d'Holbach avec un Voltaire et un La Mettrie avec un Rousseau. D'ailleurs il faut tenir grand compte, dans nos jugements, des influences qui ont agi sur la formation de cette époque. La philosophie spiritualiste avait abouti à l'idéalisme et au panthéisme et demeurait ruinée, par son principe exclusif, en méconnaissant et

en niant des éléments essentiels de notre nature. Le sensualisme apparaissait jeune, fort, mettant en saillie un côté négligé de la vérité: il démolissait du coup l'édifice de la philosophie spiritualiste et entraînait rapidement le siècle vers un matérialisme révoltant. D'un autre côté, la pensée chrétienne demeurait sans puissance: elle s'était, sous l'influence de l'école de l'idée, réduite en formules abstraites et la vie s'était comme figée dans un moule de convention. Quand Christ était attaqué et calomnié et que l'incrédulité railleuse demandait: où donc est-il? les sages montraient leurs systèmes froids, morts, impossibles: ah! s'ils avaient à la place montré une vie sainte et immolée à la gloire de Dieu, s'ils avaient montré la vérité jaillissant de cette vie puissante et qu'ils eussent dit au monde: Voici le Christ! le respect, au moins la pudeur aurait arrêté, en quelque mesure, le débordement de l'impiété; mais quoi! tout la favorisait au contraire. Ce mensonge odieux du règne de Louis XIV, se parant des dehors de la religion; ce catholicisme solennel, draperie magnifique qui recouvrait la mort spirituelle et les turpitudes de cour; cette église prétendue sainte, qui savait absoudre l'iniquité et proscrire l'innocence, et qui avait la prétention de régner tyranniquement sur les corps et sur les esprits... c'était là, disaient les libres penseurs, c'était là la piété, c'était là l'évangile, c'était là Jésus-Christ! et le siècle s'acharna à flétrir ces hypocrisies révoltantes et à ôter le masque à tous les charlatans de sacristie.

Il faut tenir compte, par conséquent, en appréciant l'incrédulité de cette époque, des influences funestes que nous venons de signaler. Il ne faut pas oublier non plus que ceux qui prêchaient l'impiété valaient mieux que

leurs principes et l'apostrophe de Rousseau à un des coryphées de la secte demeure toujours vraie: «Tu veux en vain t'avilir; ton génie dépose contre tes principes; ton cœur bienfaisant dément ta doctrine, et l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi.» Surtout, nous devons nous souvenir de tout ce que cette génération, même dans ses représentants les moins dignes, a fait pour répandre les idées de tolérance et de liberté, et pour apporter une somme plus grande de bien-être parmi le peuple. Répétons enfin qu'il y a dans ce dix-huitième siècle des éléments bien différents, et que notre cœur est toujours ému d'y rencontrer des âmes éprises de Dieu et parlant de Jésus-Christ avec puissance et avec un accent convaincu. Nous nous représentons en ce moment tous ces faits, nous voulons en tenir grand compte dans notre appréciation, et cependant nous ne pouvons pas ne pas dire qu'il y a dans ce siècle une débauche d'immoralité et d'incrédulité — les deux ne se séparent guère — qui nous effraie et nous fait monter le rouge au visage. Pour le grand nombre la conscience n'est plus qu'un mot, la religion qu'une superstition ou qu'une hypocrisie, Jésus-Christ qu'un imposteur et Dieu qu'une idole. Toute barrière morale est brisée, et il semble que le torrent du mal se précipite pour emporter ce qui est éternellement saint et vrai.

Le mouvement antichrétien est général. Il commence par l'Angleterre. Le déisme anglais est une conséquence de la philosophie de l'idée abstraite et du dualisme qu'elle établissait, comme nous l'avons remarqué, entre la raison et la foi. Nous hésitons à faire de Herbert le père d'une tendance qui alla se perdre dans les plus bas fonds de l'immoralité. Le baron de

Cherbury nous apparaît, au contraire, comme une nature religieuse et peut-être même mystique. Il pose pour principes les idées générales de tous les temps et de tous les pays, dit-il; ce sont bien les bases du déisme, à savoir qu'il y a un Dieu, qu'il faut l'honorer, que la piété est le vrai culte, qu'on doit se repentir de ses péchés et qu'il y a une vie future. Charles Blount, en ressuscitant le vieux parallèle entre Jésus et Apollonius de Tyane fut autrement antireligieux et antichrétien. Toland dans son *Christianisme sans mystères*, nia toute révélation et exalta la souveraineté de la raison humaine. Woolston s'en prend aux miracles dans ses *Discours sur les miracles du Seigneur*, et veut montrer, en les allégorisant, l'absurdité de leur interprétation matérielle. Chubb attaqua plus directement les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et s'efforça de ruiner toute idée de révélation. A des degrés divers, Schaftesbury, Collins, Tindal, Morgan, Mandeville, accomplirent une œuvre pareille de destruction, et le déisme anglais, n'entassant que des ruines, alla se perdre dans la frivolité et dans l'immoralité avec lord Bolingbroke, ou dans le sceptisme avec Hume.

La tendance antichrétienne de l'Angleterre eut une influence très-grande dans les autres pays. En Allemagne, nous trouvons le naturalisme dans ses conceptions superficielles et dans ses résultats immoraux, soit à la cour de Frédéric II, soit dans de tristes individualités comme Bahrdt et Basedow, soit dans la coterie du *parti des lumières*. Mais nous le voyons surtout exposé dans ses principes et dans ses conséquences par Reimarus, dans l'ouvrage qui fut publié par Lessing, fragments par fragments, et qui est devenu si célèbre sous

le nom de *Fragments de Wolfenbuttel*. Le fragment sur la résurrection et celui sur le plan de Jésus produisirent une émotion universelle. Le caractère du Sauveur était là directement en cause : le but de Jésus était réprésenté comme tout matériel. Cet enthousiaste voulait opérer à son profit une révolution politique : il n'y réussit pas, et les apôtres, voyant qu'il n'y avait rien à faire de ce côté, inventèrent un nouveau plan spirituel, c'est-à-dire le christianisme, et s'en trouvèrent bien ; donc les faits sur lesquels repose l'histoire nouvelle, racontée par les apôtres, sont, bien entendu, dénués de fondement, surtout la résurrection. Voilà où en vint le naturalisme. Mais hâtons-nous de le considérer en France.

L'encyclopédisme français est la plus triste école philosophique qui ait vu le jour ; j'entends, pour parler avec Rousseau, la coterie holbachique, c'est-à-dire cette propagande qui, dans les salons de d'Holbach, se réunissait autour du riche baron, d'Helvétius et de La Mettrie. On a beau dire ; on a beau, comme je l'ai fait dans les pages qui précèdent, indiquer les influences funestes qui agirent sur le dix-huitième siècle, on a beau se représenter les quelques effets utiles produits par les partisans de cette philosophie, cette école est une école indigne. Il faut appeler le mal par son nom et avoir contre lui une haine vigoureuse. Tout esprit honnête se révolte à la lecture de quelques-uns des ignobles écrits sortis du sein de ces réunions. Qu'on ne dise pas, par indulgence ou par ignorance : ces philosophes attaquaient simplement les abus, les prêtres, les Églises ; ils attaquaient même trop amèrement le miracle, la révélation, le surnaturel ; — non, pas d'illusion, ils attaquaient ce qu'il y a d'éternel et de sacré

en nous, la conscience. Il respire, dans leurs écrits, une haine odieuse contre tout ce qui est religieux, c'est-à-dire contre tout ce qui est le fond et la gloire de notre nature. Le sens moral est effacé presque autant que le sens philosophique. Ces écrivains prennent à tâche de dégrader l'homme; plus bas ils l'ont mis, plus joyeux semblent-ils être. Ils en font une machine, une matière, ils le ravalent jusqu'à la brute. On avait douté de Dieu, ils essaient d'aller plus loin, en s'en moquant et en en faisant le hasard. Partout où ils voient une élévation, une beauté morale, une vertu, ils la bafouent et la traînent dans la fange; aussi que n'ont-ils pas dit de Jésus-Christ, « ce jongleur maladroit, qui échoue dans tous ses projets, qui déclame sans cesse contre les docteurs, les savants et les riches, en un mot, contre ceux dans lesquels il ne pouvait trouver la souplesse requise pour adopter ses maximes ». Mais c'est assez sur cette triste école. Il fallait dire ce qui précède, et nous l'avons dit. Venons-en maintenant aux deux noms qui dominent le siècle et qui ont exercé une action puissante sous le rapport religieux et apologétique, Voltaire et Rousseau.

On nous parle encore aujourd'hui du *Roi Voltaire*. On a raison: l'influence de cet étonnant génie est un véritable règne. Il n'a pas seulement étendu son empire sur la France, mais sur l'Europe, non-seulement sur son temps, mais aussi sur notre temps. Cet empire a-t-il été salutaire? nous sommes bien loin de le penser. Vis-à-vis de la religion et vis-à-vis du christianisme, quelle était la position de Voltaire? Souvent il parle de Dieu avec de nobles et purs accents; il croit fermement à cette intelligence supérieure « dont la voix de l'univers

atteste la puissance et que la voix de nos cœurs nous dit d'adorer ». Mais, en vérité, le Dieu qu'on nous présente n'est, ni le Dieu de la nature, ni surtout le Dieu de nos cœurs. C'est un maître capricieux qui semble mépriser ses créatures, les haïr et se réjouir de leurs souffrances. On connaît ces fameux romans où la Providence est niée avec tant d'audace et où la vie à venir est représentée comme un leurre; car encore si, plus tard, notre misère devait cesser; mais non, il n'y a pas, pour Voltaire, d'existence future et alors sa philosophie devient, pour parler avec Mme de Staël, « une philosophie féroce ». Il conclut par le rire, mais tout cœur sincère conclura par le désespoir, et tout esprit frivole conclura par l'immoral athéisme; aussi, quoi qu'en dise Voltaire, les amis de d'Holbach sont ses vrais disciples: il les répudie, il se fâche contre eux, mais « le petit troupeau » a tiré les conséquences désastreuses et ne veut pas même croire à la colère du maître.

Quant au christianisme, Voltaire s'acharne à sa ruine; on peut dire qu'il le poursuit de sa haine, et que l'horreur qu'il en a le pousse à l'absurde et à l'extravagant. Son grand ennemi, c'est le miracle, c'est la révélation; il le combat à outrance et avec toutes sortes d'armes. En ce sens, Voltaire est le représentant authentique de tout le dix-huitième siècle; la philosophie déiste, dans son caractère général, c'est la négation du surnaturel. Nous estimons que la théologie scolastique du temps et la manière extérieure de comprendre le miracle sont, en bonne partie, la cause des attaques qui ont fondu sur le christianisme. Ce dualisme toujours plus marqué, creusé par la philosophie de l'idée, entre la raison et la foi, devait produire ces résultats déplorables: les

sciences physiques, mieux étudiées depuis l'avénement du sensualisme, avaient d'ailleurs jeté du discrédit sur la preuve matérielle. Le miracle, dans l'apologétique de l'époque, était présenté sans lien avec la conscience et avec la sainteté du Sauveur; il était simplement une marque de la divinité de l'Évangile, marque indépendante de l'Évangile même, et qu'il s'agissait de faire reconnaître comme authentique à l'intelligence, avant tout autre examen. Posée de cette manière, la question était funeste au christianisme. Voltaire eut garde de n'en point profiter. Certainement il attaque autre chose que le miracle, il attaque le dogme, la morale, l'histoire, l'Église, mais là où la théologie lui fait la partie belle, c'est au point de départ lui-même et c'est sur ce côté que les coups ont principalement porté. Le mal qu'il a fait par son génie destructeur est grand, est profond. Aussi bien, il manquait une chose à Voltaire pour comprendre Jésus-Christ, une conscience plus sévère. Un philosophe chrétien [1] se demande si, après les expériences qui ont suivi sa mort, Voltaire serait aujourd'hui ce qu'il fut au dernier siècle, c'est-à-dire antichrétien encore plus qu'antimatérialiste, et il répond: « Nous croyons qu'il se rapprocherait plutôt de ce Montesquieu qu'il avait autrefois félicité d'avoir retrouvé les titres de gloire du genre humain et qu'il louerait maintenant d'avoir placé au premier rang, parmi les forces morales, cette humble croyance qui, « ne semblant avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci ». Nous ne pouvons nous ranger à cet avis. Voltaire, au dix-neuvième siècle,

[1] M. Bartholmess, *Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne.*

aurait été autre, certainement, qu'au dix-huitième; mais pour reconnaître « cette force morale » et en être pénétré, le génie de l'esprit est impuissant, il faut le génie du cœur, la conscience angoissée d'un Augustin, d'un Calvin ou d'un Pascal. Voltaire ne l'eut jamais.

Rousseau nous intéresse d'une manière toute particulière. Il a admiré l'Évangile et il a attaqué le surnaturel, en partant du principe de l'apologétique extérieure. L'éloquente exposition de ses croyances religieuses, la Profession de foi du vicaire savoyard, va nous dire et les causes de ses convictions et les causes de ses doutes. Il fonde la croyance en Dieu sur le sentiment, ou mieux, le sentiment est le principe et le critère de toutes choses; c'est sur cette base qu'il établit la liberté morale, la vie future, les peines et les récompenses, c'est par conséquent le sentiment qui jugera du christianisme. Tout le monde connaît le beau témoignage rendu à l'Évangile par le philosophe de Genève. « La majesté des Écritures m'étonne, la sainteté de l'Évangile parle à mon cœur... Oui, si la vie et la mort de Socrate sont d'un juste, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. Dirons-nous que l'histoire de l'Évangile est inventée à plaisir? Mon ami, ce n'est pas ainsi qu'on invente... il serait plus inconcevable que plusieurs hommes eussent fabriqué ce livre, qu'il ne l'est qu'un seul en ait fourni le sujet. Jamais des auteurs juifs n'eussent trouvé, ni ce ton, ni cette suavité, et l'Évangile a des caractères de vérité si grands, si frappants, si parfaitement inimitables, que l'inventeur en serait plus étonnant que le héros ». Nous sommes loin de l'encyclopédisme, en entendant de telles paroles, et cette page de Rousseau demeurera toujours comme le

témoignage de la puissance de l'Évangile sur tout cœur d'homme qui veut se mettre simplement en contact avec lui.

Pourquoi donc Rousseau, qui trouve dans l'Évangile « des caractères de vérité si grands, si frappants, si parfaitement inimitables », ne se déclare-t-il pas franchement chrétien et demeure-t-il dans le doute vis-à-vis de la révélation? Il nous l'apprend. C'est qu'il ne peut pas arriver à la révélation par la méthode que la théologie lui propose, et voici sa fameuse critique de l'apologétique extérieure. « Ou toutes les religions sont bonnes et agréables à Dieu, ou s'il en est une qu'il prescrive aux hommes, et qu'il les punisse de méconnaître, il lui a donné des signes certains et manifestes pour être distinguée et connue comme la seule véritable; ces signes sont de tous les temps et de tous les lieux, également sensibles à tous les hommes, Européens, Africains, Sauvages; car si en quelque lieu du monde un seul mortel de bonne foi n'eût pas été frappé de leur évidence, le Dieu de cette religion serait le plus injuste et le plus cruel des tyrans. »

Y a-t-il une pareille religion, ou toutes les religions sont-elles également bonnes? Non, dit le chrétien, voici la vérité. « Apôtre de la vérité, qu'avez-vous donc à me dire dont je ne reste le juge? Dieu lui-même a parlé; écoutez sa révélation. C'est autre chose. Dieu a parlé! voilà certes un grand mot. Et à qui a-t-il parlé? Il a parlé aux hommes. Pourquoi donc n'en ai-je rien entendu? Il a chargé d'autres hommes de vous rendre sa parole. J'entends: ce sont des hommes qui vont me dire ce que Dieu a dit. J'aimerais mieux avoir entendu Dieu lui-même; il ne lui en aurait pas coûté davantage

et j'aurais été à l'abri de la séduction. Il vous en garantit en manifestant la mission de ses envoyés. Comment cela? Par des prodiges. Et où sont ces prodiges? Dans des livres. Et qui a fait ces livres? Des hommes. Et qui a vu ces prodiges? Des hommes qui les attestent. Quoi! toujours des témoins humains! toujours des hommes qui me rapportent ce que d'autres hommes ont rapporté! Que d'hommes entre Dieu et moi! Voyons toutefois, examinons, comparons, vérifions. Oh! si Dieu eut daigné me dispenser de tout ce travail, l'en aurais-je servi de moins bon cœur?»

Mais ce travail, puis-je même y suffire? Il faut alors, dit le vicaire à son disciple, remonter à la plus haute antiquité, approfondir les prophéties, connaître les langues, étudier la religion de tous les peuples, et cela sur les lieux mêmes; car les livres sont trompeurs et, de plus, bien des peuples n'ont pas écrit. Et chacun est tenu de faire ce travail inouï, le pauvre, l'infirme, l'artisan; car chacun doit croire pour soi: «oui, s'il y a une seule religion véritable et que tout homme soit obligé de la suivre, sous peine de condamnation, il faut passer sa vie à les étudier toutes, à les approfondir, à les comparer, à parcourir les pays où elles sont établies». Aussi la conclusion de Rousseau n'est pas douteuse. «A l'égard de la révélation, si j'étais meilleur raisonneur ou mieux instruit, peut-être sentirais-je sa vérité, son utilité pour ceux qui ont le bonheur de la reconnaître... Je n'ai jamais pu croire que Dieu m'ordonnât, sous peine de l'enfer, d'être si savant».

Et s'il en est ainsi en effet, s'il faut que le christianisme se légitime comme l'entend la théologie du dix-huitième siècle, Rousseau a raison, mille fois raison.

Il n'y a rien à répondre. Mais, béni soit Dieu, l'Évangile a un autre moyen de s'affirmer à la conscience, et Rousseau lui-même nous l'a indiqué dans ses aveux éloquents. Qu'est-ce donc, en définitive, qui est ici condamné? L'Évangile, comme le conclut précipitamment le vicaire savoyard? A Dieu ne plaise, mais l'apologétique extérieure. Christ se légitime simplement en se montrant et l'âme croit en lui en le regardant. Oui, nous bénissons Dieu, le Dieu des simples et le Dieu des intelligents, qui tous nous appelle à croire pour vivre; de ce que la foi n'est pas un savoir mais un regard: « regard naïf, regard d'enfant, regard où toute l'âme se porte, regard de l'âme et non de l'esprit, et qui ne prétend pas décomposer son objet, mais le recevoir tout entier dans l'âme par les yeux[1] ».

C'est là l'apologétique protestante, c'est là l'apologétique chrétienne[2]: nous l'avons montré, en suivant,

[1] Vinet, *Études évangéliques.*

[2] Je fus frappé, il y a quelques années, d'un article de M. Astié, inséré dans la *Revue chrétienne* (1854) sous ce titre: *L'apologie récusée par le vicaire savoyard et l'apologétique irrécusable de Pascal.* Je viens de relire ce travail intéressant, qui traite, d'une manière étendue, le sujet auquel je n'ai pu consacrer que quelques pages. Je recommande vivement cette étude à tous ceux qui sont préoccupés de ces graves questions, et je ne résiste pas au plaisir de citer une des conclusions de l'auteur, à laquelle la mienne est tout à fait conforme. « Je doute qu'après avoir pris connaissance des objections de Rousseau, on ait le courage d'aller chercher de nouvelles armes dans le vieil arsenal de l'apologétique ordinaire. Il serait, sans contredit, plus simple de reconnaître qu'on a fait fausse route en s'engageant dans ce sentier détourné qu'on a pris pour la route royale. Non, les preuves historiques et critiques, tout cet ensemble d'arguments externes ne saurait suffire pour prouver la divinité du christianisme. Cette méthode, quand on l'emploie exclusivement, est antiprotestante, car elle réclame de chacun des études que nul, même le plus savant, ne peut entreprendre: elle discrédite le libre examen en l'exagérant. Elle est antiévangélique, injurieuse à la religion chrétienne, car, d'après elle, la superstition des Indous avec toute sa multitude de divinités et les di-

dans l'histoire de la science du salut, le principe intime et vivant de la Réforme: quelles que soient les influences funestes que les idées du siècle exercent sur eux, nos apologètes sont, au fond, dominés par ce besoin de prouver Jésus-Christ en le montrant à la conscience, qui soupire après lui. Mais, hélas! au moment même où la théologie avait un besoin plus qu'ordinaire de présenter l'Évangile de cette manière, elle ne le fit point. C'est un des plus douloureux spectacles pour l'historien de la théologie. Oui, il y eut des réfutations estimables, savantes, consciencieuses, mais timides, extérieures, n'allant pas au cœur de la vérité et de la vie. Les uns insistent sur la prophétie, les autres sur le miracle; ici le progrès extérieur du Christianisme, là l'authenticité de quelques livres de la Bible sont exposés d'une manière érudite; mais le principe est toujours le même et l'on part de la déplorable idée qu'avant de saisir l'Évangile, il faut d'abord en prouver extérieurement la divinité. Du reste, chaque écrit naturaliste provoquait un écrit chrétien : il y eut du zèle et d'excellentes intentions. La preuve par le miracle fut présentée en Angleterre par Campbell, Pearce, Adams, Ditton, Sherlock; en Allemagne par Less et Michaelis; en Suisse par Roustan, Claparède, de Roches. La preuve par la prophétie fut l'objet des travaux de Sykes et Newton en Angleterre; de Rosenmuller et de Seiler en Allemagne. Quelques défenseurs de l'Évangile traitèrent des points particuliers, comme le plan de Jésus : ainsi Reinhard et Sem-

verses abominations de son culte, aurait exactement la même autorité, les mêmes droits à être reçue qu'une doctrine de pureté et de sainteté, aussi longtemps qu'on n'aurait pas examiné l'histoire et le preuves externes de l'une et de l'autre.»

ler, en Allemagne; d'autres exposèrent surtout la crédibilité des auteurs du Nouveau Testament, comme W. Paley. Enfin, se plaçant à un point de vue moins extérieur, des écrivains démontrèrent la nécessité de la révélation, comme Clarke, ou insistèrent sur la conformité de la révélation avec la religion naturelle, comme Doddrige. Mais dans le sein même de l'Église réformée s'offrent à nous des travaux plus étendus, deux œuvres qui ne sont point deux écrits de circonstance, mais qui veulent aller au fond de la démonstration, deux apologétiques complètes enfin : ce sont le *Traité de la vérité de la religion chrétienne*, *tiré en partie de Turretin*, par Vernet, et les *Recherches philosophiques sur le christianisme*, par Bonnet.

Ainsi, si nous voulons essayer de résumer ce chapitre, la philosophie spiritualiste avait été détrônée. Le sensualisme de Locke, développé par Condillac, avait conduit au matérialisme. Une école immorale prêcha l'athéisme, une autre parla contre la révélation. L'influence du naturalisme et du déisme fut très-grande : la philosophie, reléguée jusque-là dans les écoles, descendit dans le peuple et la religion perdit tout empire. Ajoutez que l'école antichrétienne était servie par une forme ravissante. Voltaire et Rousseau sont deux enchanteurs : chez l'un, c'est la lumière, chez l'autre, c'est l'émotion. Sous ces influences, le christianisme n'exerça plus la même puissance même sur les âmes de ceux qui le défendaient. Des concessions assez graves furent faites et il y eut un appauvrissement spirituel dans la théologie réformée. Nous remarquerons aussi que la science chrétienne elle-même, suivant l'impulsion du siècle, porta de préférence ses investigations

sur le côté physique de notre nature, et que l'élément de la sensation ne fut pas sans agir sur son développement. Une pensée de sincère gratitude envers le Roi de la vérité et le Chef de l'Église nous pénètre, toutefois, en contemplant cette période de notre histoire. Les temps sont bien misérables, l'Évangile bien méprisé, mais il n'y a pas de plus nobles et de plus respectables défenseurs de la Révélation, dans ce siècle incrédule, que les deux théologiens réformés dont nous allons examiner l'œuvre, Vernet et Bonnet.

CHAPITRE II.

VERNET ET « LE TRAITÉ DE LA VÉRITÉ DE LA RELIGION CHRÉTIENNE. »

Genève subissait, vers le commencement du dix-huitième siècle, une transformation théologique qui est digne de fixer l'attention de l'historien. La forte école de Calvin avait fait place à une conception du christianisme très-extérieure, et qui régna pendant tout le dix-septième siècle. On appelait cette conception le calvinisme ou l'orthodoxie, mais la vigueur première et la base éthique du système du grand réformateur en étaient absentes. Nous avons vu comment du besoin impérieux de la certitude du salut était née la doctrine de l'élection. Cette doctrine fut retenue par la théologie, mais non le principe inspirateur de sa formation. Ainsi la prédestination devint une formule fataliste, séparée qu'elle était du sentiment religieux qui l'avait provoquée. On se souvient de la double influence sous laquelle s'opéra cette transformation; d'un côté l'action de la

philosophie de l'idée, de l'autre l'allanguissement de la piété évangélique. Contre ce calvinisme extérieur, qui se formula à Dordrecht, il y eut une réaction dont nous avons essayé de déterminer la portée et les causes. L'arminianisme fut un effort vers la revendication de la liberté spirituelle en Hollande, et en France l'école de Saumur marcha dans la même voie.

Genève fut beaucoup plus longtemps sous la domination du calvinisme extérieur, et les interprètes de cette doctrine l'enseignaient avec une âpreté qui ne semblait pas faite pour lui gagner des adhérents. Toutefois les jeunes théologiens français qui allaient étudier à cette école célèbre, en subissaient plus ou moins l'influence, et quand ils rentraient dans leur patrie, ils y rapportaient cette inflexibilité et cette raideur doctrinale qui étaient malheureusement considérées comme la fidélité à l'Évangile : la tendance de Saumur ne prit vraiment de l'extension dans l'Église française que lorsque les futurs pasteurs furent obligés, par ordre du roi, d'étudier dans les académies nationales. Il paraît même que les représentants de l'orthodoxie officielle de Genève exerçaient un empire presque tyrannique sur les enseignements qui se donnaient auprès d'eux et qu'ils contribuèrent de la sorte à éloigner de leur université des hommes qui auraient pu l'illustrer par l'éclat de leurs lumières. Le savant Le Clerc ne quitta Genève que pour cette raison et, lorsqu'il fut établi en Hollande et que son ancien professeur Tronchin lui reprochait sa détermination, Le Clerc lui répondit : « J'aurais consacré mes services à ceux au milieu desquels j'ai été élevé, si je n'avais été exposé à voir ma patrie devenir pour moi une marâtre, et les hommes

qui font peser leur joug sur cette cité libre, me chasser par leur tyrannie. J'aurais, je l'avoue, une existence bien plus douce dans mon pays que dans cette Hollande où me voilà, s'il m'avait été permis d'y vivre indépendant parmi des hommes, mais lorsque je pense à quelle misérable servitude il aurait fallu me soumettre, mon regret du sol natal n'en est pas peu diminué. »

Plus tard, il n'en est pas ainsi. La doctrine dominante perd peu à peu de sa rigueur. L'influence du déisme anglais, le naturalisme de nos philosophes, l'école de la sensation qui progresse, les attaques contre le système orthodoxe, la lutte contre l'Évangile, tout contribue à faire le vide autour du calvinisme extérieur. Mais quel est le système qui doit le remplacer? A proprement parler, ce n'est pas un système, ou, si l'on veut, c'est le même système, mais mutilé, appauvri, privé de certaines parties essentielles. C'est un système de compromis, de concessions. Toujours le même supranaturalisme, toujours la révélation au dehors et au-dessus de la raison, toujours le même point de vue intellectualiste qui regarde l'Évangile comme une connaissance nouvelle plutôt que comme une vie nouvelle: mais de cet édifice théologique, on a ôté ici une pierre, là une colonne, quelquefois un côté tout entier: c'est la trinité, c'est l'expiation, c'est l'élection. Cependant l'extérieur du monument est encore reconnaissable, bien que passablement défiguré. Eh! il fallait le démolir en entier, poser une base plus solide et bâtir à nouveau! mais il n'y avait pas, sans doute, assez de fond, ni assez de matériaux, ni assez de puissance chez les ouvriers. Ce fut pour plus tard.

Cette théologie de concession fit à Genève de rapides

progrès. D'une génération à l'autre la marche est sensible. J'en ai été surtout frappé dans l'étude que je viens de faire. Les dix volumes apologétiques de Vernet sont tirés, dit-il, des thèses latines de Turretin, bien qu'avec des modifications importantes. Or, ces modifications importantes ne consistent pas seulement dans la forme, comme le croit Vernet, mais aussi dans l'esprit. Qu'on compare les thèses latines avec le grand travail de Vernet, et on s'apercevra de la différence. Chez Vernet il y a une conception toujours très-supranaturaliste, mais beaucoup plus affadie, énervée, que chez Turretin. On sent combien le côté mystique perd chaque jour de son intensité, et combien le déisme du siècle presse et pénètre la théologie, non-seulement par ses attaques, mais par ses influences. Que dis-je? chez Vernet lui-même, d'une édition à l'autre, le changement peut fort bien se remarquer. Voyez cet avertissement de la deuxième édition du premier volume : « J'ai changé le titre même du premier livre, en mettant *De la grande utilité d'une révélation*, au lieu de la *Nécessité d'une révélation*. Quoique ce dernier mot pût se prendre en un bon sens, il n'a pas laissé de m'attirer des objections qui disparaissent dès qu'on en met un autre. Le plus court est alors de céder, en cherchant un terme plus heureux qui donne également l'idée qu'on a en vue, sans faire naître les mêmes difficultés ». Un tel changement est significatif.

La tendance théologique de Genève se modifie donc sensiblement. Le latitudinarisme, comme on l'a appelé, honnête, pieux, animé des meilleures intentions, a combattu avec force, on ne peut dire avec succès, le déisme du siècle et a retenu ferme l'idée de la révéla-

tion. Il a eu pour interprètes des hommes d'une valeur morale incontestable et d'une science éclairée. Parmi ces hommes, un des plus dignes est certainement le professeur Vernet.

Quelle figure vénérable que celle de cet excellent pasteur! Quelle douceur et quelle modestie dans sa personne! On s'attache à lui quand même, et on l'aime jusque dans ses interminables digressions. Après avoir lu toute son œuvre, on est étonné d'être allé jusqu'au bout sans trop de fatigue et de l'avoir suivi par tant de sentiers détournés; mais c'est qu'il y a tant d'humilité, tant de candeur, tant de simplicité dans la parole du pieux apologète qu'on aurait presque comme un remords de l'avoir abandonné en chemin. La vie du professeur Vernet s'écoula tout entière à Genève. Il y naquit en 1698, et il y mourut en 1789. Cette longue carrière a été retracée avec une piété filiale par M. Saladin, dans un mémoire sur la vie et les ouvrages de Vernet. Deux notices sont placées aussi en tête de l'*Instruction chrétienne* de notre auteur, et le respectable M. Monod père a donné sur le pasteur de Genève un article excellent dans la *Biographie Michaud*. Ce fut une vocation prononcée qui poussa Vernet dans le ministère et l'occasion qui la détermina est bien touchante. Le pieux Bénédict Pictet donnait des consolations chrétiennes à une mourante. Le jeune Vernet les écoutait avec émotion et admirait l'influence sanctifiante de la parole du pasteur sur la malade et sur les assistants. Une carrière où, tous les jours, des effets si bénis pouvaient se produire, parut au jeune homme désirable et belle au-dessus de toutes les autres, et dès ce moment il résolut de l'embrasser.

Il fut, bientôt après ses études, nommé pasteur et professeur dans sa ville natale, et sa mémoire y est demeurée en vénération.

La réputation de Vernet, comme savant, fut étendue et méritée. Il complétait et fortifiait ses études par des voyages en Italie, en Angleterre, en Allemagne et surtout à Paris. Il comptait dans ses relations des hommes importants du siècle, Montesquieu, qu'il estimait très-haut et qu'il appelle « un des plus beaux génies de nos jours »; Rousseau, qu'il était heureux de voir défendre le spiritualisme; Voltaire, dont il eut beaucoup à souffrir et qu'il attaqua vivement et dignement dans ses derniers écrits.

L'histoire de la composition du livre apologétique de Vernet offre une particularité qu'on aurait de la peine à retrouver dans la vie d'un autre écrivain : l'apparition du premier volume et celle du dernier, le dixième, sont séparées par un intervalle de plus d'un demi-siècle. Les premiers volumes étaient réimprimés plusieurs fois, que les derniers étaient fort loin de voir le jour. Le livre fut donc commencé par un jeune homme et fini par un vieillard, toujours sur un plan unique. Mais comment en vouloir à un auteur qui sait si bien s'excuser sur son « retardement »? « Les excuses ne me manqueraient pas, dit-il dans son livre neuvième, je pourrais alléguer d'autres occupations indispensables et consécutives qui me sont survenues, sans me laisser du temps pour celle-ci. Mais, quoique je ne l'aie jamais perdue de vue, il a paru dans cet intervalle tant de bons ouvrages sur le même sujet que j'ai cru pouvoir, sans inconvénient, ralentir mon travail, en disant avec le proverbe : *Sat citò, si sat benè.* »

On est désarmé devant la modestie du vieillard, exprimée en ces termes : « Je voudrais bien n'avoir besoin d'indulgence que pour ces délais, mais je dois craindre avec raison qu'ils n'aient ajouté aux défauts de mes premières compositions, le froid et la pesanteur du style; défauts ordinaires à la vieillesse, et qu'on pardonne si peu aujourd'hui. »

Et enfin on est presque de l'avis de l'excellent auteur quand il ajoute : « D'un autre côté, comme tout se compense, cette même lenteur a pu me valoir deux avantages: l'un de mettre plus d'exactitude et de maturité dans quelques sujets en les remaniant, et l'autre d'en pouvoir embrasser de nouveaux, dont on ne parlait point quand je commençai ce travail, il y a près de cinquante ans. »

Le volume que Vernet annonçait de cette manière n'était pas le dernier. C'est six ans plus tard que la fin de ce travail fut publiée. L'auteur avait alors quatre-vingt-dix ans, et la partie de l'œuvre, qui vit le jour à cette époque, est peut-être la meilleure, à coup sûr la plus neuve. Il est touchant de voir ce vieillard respectable consacrer les dernières années de sa vie à rendre un solennel hommage à Jésus-Christ. On ne peut lire sans émotion sa préface. C'est son adieu au monde, c'est son témoignage public rendu à la vérité, à la fin d'un siècle saturé d'impiété et d'erreur. Il y respire la même humilité, la même candeur que dans les travaux de l'âge mûr, mais combien plus saintes et plus pénétrantes, rehaussées par le charme des vieux jours. « Entre les grâces dont il plaît à Dieu de combler ma vieillesse, je dois compter pour beaucoup celle de pouvoir achever mon principal ouvrage, qui m'a occupé les deux

tiers d'une longue vie... Voilà donc un dixième tome, donné par un nonagénaire, qui mérite quelque indulgence et qui, prenant congé du public, souhaite au moins que ses lecteurs ne disent point: C'est trop tard.»

Et maintenant voici le résultat suprême de cette longue vie employée à l'étude, à la pratique et à la défense de la révélation chrétienne. C'est d'abord la théologie du penseur, c'est aussi la foi du chrétien :

«Plus on simplifie l'étude de la religion selon la droite raison et selon l'Évangile, mieux on entre dans le dessein de Dieu. Ce dessein a été de nous donner sa connaissance et celle d'un Sauveur ou d'un Médiateur qui nous mène à lui; de nous donner par lui une excellente morale; d'établir par lui une économie de grâce en faveur des pécheurs humbles et repentants, et d'ajouter à de telles faveurs la promesse d'un salut éternel. Cela ne comprend-il pas tout ce que l'humanité peut désirer pour son perfectionnement et pour son bonheur?

«Voilà presque uniquement ce qu'il faut enseigner et inculquer dans tous les esprits, chez les vieux et chez les jeunes, les grands et les petits, les riches et les pauvres. Voilà ce qu'il faut prêcher clairement, fortement, de la manière la plus douce et la plus persuasive. Il faut dépeindre cela comme un grand bienfait de Dieu, comme le trésor de l'âme, l'arbre de vie. Cultivez cet arbre, il vous donnera un fruit précieux, un fruit qui fortifie le cœur, qui soutient le malade, qui console l'affligé, qui égaye le vieillard, et qui nous suivra au delà du tombeau; car c'est l'aliment de la vie éternelle. *Je sais en qui j'ai cru,* disait un apôtre, et il le disait vers la fin de sa carrière avec la joie de l'espérance.»

Voilà Vernet tout entier, dans sa théologie et dans sa foi. Si beaucoup — et nous sommes du nombre — trouvent la première fort défectueuse, bien peu ne seront pas touchés de la seconde.

Mais il est temps d'examiner de plus près l'apologétique du pasteur de Genève, et nous commençons par la faire connaître dans ses traits essentiels.

Le plan est simple et les parties bien enchaînées. Il faut d'abord, dit l'auteur, montrer l'utilité d'une révélation et les caractères auxquels on peut reconnaître cette dernière; après quoi nous devons chercher ces caractères dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau. Pour constater ces caractères, l'examen des documents n'est pas suffisant, il faudra s'enquérir de la personne du fondateur et des apôtres du christianisme; en second lieu, examiner la doctrine chrétienne en elle-même, et enfin considérer la solidité des appuis extérieurs, les miracles, les prophéties, la propagation de l'Évangile. Le traité entier se composera de neuf livres: I. *De l'utilité d'une révélation;* II. *Des caractères d'une révélation;* III. *De la vérité de la revélation judaïque;* IV. *Des livres du Nouveau Testament;* V. *Du caractères des fondateurs du christianisme;* VI. *De l'excellence de la doctrine chrétienne;* VII. *Des miracles;* VIII. *Des prophéties;* IX. *De la propagation du christianisme;* deux énormes volumes sont consacrés à cette dernière preuve.

Pour montrer l'utilité de la révélation, l'auteur s'appuie sur la conscience et sur l'expérience. Il y a une extrême corruption partout où l'Évangile n'a point été annoncé; que l'on considère les nations de l'antiquité et les peuples qui ne sont pas encore chrétiens, on arrivera à cette conclusion que le genre humain a besoin,

par rapport aux mœurs, d'être ramené aux vrais principes de la loi naturelle, dont il s'était si fort écarté. » Mais la corruption enfante l'erreur, aussi voyons-nous mensonges, idolâtrie, extravagance, partout où Christ n'est pas connu. Les prêtres, les législateurs, les poëtes, les philosophes du paganisme, ont été impuissants à rétablir la lumière naturelle. On n'y parviendrait pas d'ailleurs par le raisonnement. Il faut une révélation: car le raisonnement ne peut aller qu'à un petit nombre, et une autorité produit un bien meilleur effet sur tous.

De plus, outre le rétablissement de la religion naturelle, il y a autre chose à désirer pour le bien spirituel de l'homme. L'homme a besoin de connaître le service que Dieu demande de lui, les origines de sa race, le moyen du pardon et de la sanctification; enfin, l'avenir qui lui est réservé. La raison n'arriverait sans doute pas à cette connaissance, et avec tous les sages de l'antiquité, il faut conclure, par conséquent, à la grande utilité d'une révélation.

Dieu peut et veut certainement accorder cette révélation: quelles marques doit-elle avoir? Pour qu'elle soit une révélation vraie, c'est-à-dire pour qu'elle serve à la gloire de Dieu et à la sanctification de l'homme, il faut qu'elle rende son lustre à la religion naturelle, qu'elle y ajoute ce qui doit faire la joie de l'homme pécheur, qu'elle soit fixe et partant écrite, que les envoyés parlent au nom de Dieu et que des signes extérieurs autorisent leur parole. En aucun cas, la révélation ne contredira nos lumières naturelles, mais elle pourra leur être supérieure. Elle n'aura pas non plus le caractère de l'évidence, car « la foi comme les autres vertus doit coûter quelque chose à acquérir ». Elle n'aura pas besoin d'être

universelle, bien que Dieu soit le Père de tous; car la révélation est un secours et non une nécessité, et il n'y a pas damnation en dehors d'elle.

Le troisième livre est consacré par Vernet à rechercher les caractères de la révélation dans la religion judaïque. Il passe en revue les dogmes, les préceptes et les promesses du mosaïsme et en fait voir la beauté. Il examine les livres de l'ancienne alliance et en montre et en retient l'authenticité, complétement au point de vue orthodoxe. Comparant ensuite le judaïsme avec l'idolâtrie des autres peuples, il conclut à l'excellence et la divinité de la religion de l'Ancien Testament.

L'authenticité et l'intégrité des livres du Nouveau Testament sont discutées dans le quatrième livre: ce sont des dissertations claires, sages, érudites, et qui dénotent chez Vernet une connaissance de ces questions, assez avancée pour le temps. Mais l'apologète en arrive à présent à la chose essentielle, à Jésus-Christ et à ses apôtres.

Jésus Christ et les apôtres doivent réaliser, et réalisent en effet, ces cinq conditions. Ils doivent parler au nom de Dieu et se donner comme ses envoyés. Ni l'imbécillité d'esprit ni l'extravagance fanatique n'infirment pour nous leur témoignage. Leur probité morale est au-dessus de tout soupçon. Aucun avantage extérieur et mondain ne leur est revenu de leur œuvre; ils ont passé et fini leur vie dans la pauvreté, dans l'humiliation et dans la souffrance. Si on pèse toutes ces considérations, on sera amené à conclure que ce qu'ils nous annoncent est bien la vérité.

Considérons cette vérité en elle-même: répond-elle à nos besoins? Vernet donne ici à sa pensée un tour in-

génieux : il introduit un sage et lui fait exprimer ses aspirations religieuses. « Je suppose qu'on eût demandé à un sage païen sur quoi il voudrait que roulât une révélation, au cas que le ciel voulût en accorder une. Certainement un Socrate ou un Cicéron n'aurait pas eu la petitesse d'imiter le vulgaire, uniquement curieux de ce qui touche au temporel, et qui ne consultait les oracles que sur des affaires domestiques ou politiques. Je m'imagine plutôt qu'un sage s'élevant au grand, et déplorant les erreurs et les vices de l'humanité, sans trouver assez de ressources dans les lumières de son temps pour y apporter de remède, ni pour dissiper ses propres doutes; je pense, dis-je, qu'un tel philosophe aurait ainsi parlé... »

Or, voici les *desiderata* du sage de l'antiquité. Il faut que, dans la révélation, la connaissance du vrai Dieu soit rétablie et le culte qu'on doit lui rendre prescrit avec exactitude. Il faut que cette révélation proclame une bonne morale qui fasse connaître et aimer la vertu, et qu'elle déclare, à cause de notre fragilité, par quel moyen nous serons sûrs d'obtenir notre pardon. Elle devra nous éclairer sur la vie à venir et tenir son autorité du docteur céleste qui sera venu la proclamer; « car la révélation ne doit pas être une spéculation sur laquelle chacun fasse des conjectures à son gré; ce doit être une loi que chacun pratique ». Les envoyés de Dieu devront posséder des marques de leur inspiration, et comme leurs instructions ne sont pas passagères, mais qu'elles sont pour tous les temps, un livre authentique les devra contenir.

Les vœux du sage sont exaucés. En effet, l'apologète nous montre la beauté du dogme et du culte chrétiens;

il nous expose la morale évangélique qui est saine, complète, populaire, munie de motifs suffisants et bien supérieure à toutes les autres morales. Jésus-Christ nous donne le pardon au nom du Père et nous révèle les mystères de la vie à venir. Il est, lui, le docteur céleste, que Dieu nous envoie par pitié de notre souffrance et par respect pour notre liberté. Les apôtres, enfin, légitiment leur mission par des signes frappants, et nous savons que les ordonnances de Dieu ont été oonservées dans un recueil, par les soins de la Providence.

La partie la plus intéressante et la plus complète de l'apologétique de Vernet est celle qui traite des appuis extérieurs de la révélation chrétienne, à savoir les miracles, les prophéties et la propagation du christianisme.

Les miracles sont définis « une œuvre frappante qui est hors du cours ordinaire de la nature et qui se fait par la volonté toute-puissante de Dieu; en sorte que ceux qui en sont les témoins aient lieu de la regarder comme extraordinaire et surnaturelle ». Les moyens de s'assurer de ces faits sont faciles, si on veut croire au témoignage et ne pas ruiner la certitude historique. Le côté moral et saint du miracle est parfois accusé avec assez de vigueur. Toutes les objections sont réfutées et tous les prétendus miracles examinés avec soin, depuis l'enlèvement au ciel de Romulus, jusqu'aux convulsionnaires du cimetière de Saint-Médard sur la tombe de M. de Pâris, diacre, en passant, bien entendu, par les merveilles d'Apollonius de Tyane.

La preuve des prophéties est bien conduite, toujours avec beaucoup de longueurs et une argumentation délayée. Sont successivement examinées les prédictions

concernant Jésus-Christ et les prédictions faites par Jésus-Christ, en particulier la prophétie touchant la ruine de Jérusalem.

Les deux derniers volumes qui traitent de la propagation du christianisme ne contiennent pas seulement le développement de la preuve tirée de la manière extraordinaire dont l'Évangile s'est répandu dans le monde romain, mais ils sont surtout l'exposé très-scientifique des premières origines de l'Église, sur lesquelles les déistes entassaient à plaisir doutes sur doutes. Or, il faut « donner la chasse à toutes ces ombres pyrhonniennes, qui, pour éviter une discussion qui ne leur est pas avantageuse, voudraient nous dérober les moyens d'y entrer, et nous entraîner avec elles dans les ténèbres où elles se plaisent». La première ombre est M. de Voltaire, la seconde, le savant Fréret, une autre, M. Gibbon, etc. La discussion du texte des auteurs de l'antiquité est souvent fort remarquable, et la conclusion dernière de l'auteur est que la religion chrétienne n'est nullement née dans l'obscurité.

Telle est la marche, et telles sont, en substance, les idées de l'apologétique de Vernet.

CHAPITRE III.

CRITIQUE DE L'APOLOGÉTIQUE DE VERNET ET DE QUELQUES APOLOGIES DE CETTE ÉPOQUE.

On comprend, d'après l'exposition qui précède, combien l'apologétique du professeur de Genève nous paraît défectueuse. Le type réformé est, dans cette œuvre, singulièrement effacé. On l'y retrouve cependant, on

est forcé de dire de cet écrivain: c'est un des nôtres; je veux, avant de présenter mes critiques, relever les traits essentiels qui accusent dans Vernet le caractère de la théologie protestante. C'est, d'abord, l'importance suprême accordée au côté éthique du christianisme. Vernet nous dit lui-même, comme pour s'excuser d'avoir fort au long parlé de la morale. « Je me suis fort étendu sur la morale, parce que c'est la partie essentielle de notre religion, c'est le but auquel tout se rapporte » (t. IV, p. 204). Et il développe cette pensée en plusieurs endroits de son livre et en particulier dans le passage suivant: « Pour peu qu'on laissât regarder la morale comme la partie accessoire de la religion, et non comme l'essentiel, les esprits déjà trop enclins à ce qui les gêne, se jetteraient dans la spéculation ou s'arrêteraient au culte extérieur, en négligeant la pratique. Mais l'Évangile est bien éloigné de nous permettre rien de semblable. On voit qu'il donne à la morale tout le prix et tout le degré d'importance qu'elle doit avoir. Il nous fait entendre que toutes nos lumières sont vaines si elles ne produisent pas une bonne vie; que c'est là le point capital et le but de tout, que les mystères qui nous sont enseignés, sont des mystères de piété et d'édification et non de curiosité; que sans la charité les plus beaux dons ne sont rien; que nous serons agréables à Dieu, non selon la science que nous aurons eue, mais selon le bon usage que nous en aurons fait; et qu'en un mot celui-là est le meilleur chrétien, non qui sait le mieux discourir, mais qui est le plus juste, le plus charitable, le plus tempérant » (t. IV, p. 169).

Un second trait que je relève comme indiquant chez notre auteur le principe réformé, c'est la place qu'il accorde à la preuve interne. Certainement il ne la saisit

pas dans sa profondeur et dans sa valeur essentiellement démonstrative, mais enfin il la présente toujours comme centre de l'argumentation; il sent que de ce côté est le nerf de l'apologétique et ce n'est qu'après avoir épuisé cette preuve qu'il parle des appuis de l'Évangile, à savoir les miracles, les prophéties et la propagation providentielle.

Enfin, Vernet se montre de la famille réformée, en ce sens que la révélation est pour lui une affaire essentiellement religieuse, c'est-à-dire qui s'occupe exclusivement des rapports entre Dieu et nous; par conséquent, l'apologète ne se regarde pas comme obligé de justifier les théories cosmologiques des auteurs sacrés, par exemple, ni rien de ce qui, dans la révélation, n'a pas un caractère de sainteté. « Les écrivains sacrés n'étaient pas appelés à combattre tous les préjugés de leur temps sur ces choses qui n'intéressaient point la foi, ni les mœurs. Ils se sont contentés de nous guider en toute vérité par rapport à la doctrine du salut, laissant le monde, pour tout le reste, dans le même état où ils le trouvaient » (liv. III, chap. I).

Du reste, le principe intime et moral de la Réforme se trahit par bien d'autres côtés. Il est impossible, en effet, quelle que soit l'influence des idées régnantes sur un théologien protestant, que ce principe ne se manifeste pas par des traits multipliés. Aussi qu'y a-t-il de plus éthique et de plus subjectif que cette idée, essentielle en apologétique: «Rien n'est si propre à nous conduire à la religion que la connaissance de nous même et de notre état. Faites sentir à l'homme ses besoins et sa faiblesse, il se portera de lui-même à désirer ce qui lui manque. Montrez-lui l'insuffisance des re-

mèdes humains; il se tournera d'un autre côté pour en chercher de plus efficaces» (t. I, p. 15). Et encore des pensées comme celle-ci: « Le but de la religion est de nous exercer à la recherche de la vérité et à la pratique de la vertu.» «La foi, de même que les autres vertus, doit coûter quelque chose à acquérir.» «On sait à quel point les penchants du cœur influent sur les jugements de l'esprit». «Il suffit que la vérité se laisse trouver à ceux qui la cherchent» (liv. II, chap. VI).

On le voit, le caractère réformé n'est pas absent du livre de Vernet. J'ai dit seulement qu'il y était singulièrement effacé.

Et en effet, l'idée capitale, l'idée mère de la révélation n'est pas, dans ce livre, saisie sous son véritable aspect. La révélation est simplement une lumière de plus, un secours utile, mais dont, à tout prendre, l'humanité pourrait se passer. L'office de la révélation se réduirait à ceci: «D'un côté, la religion naturelle, dès longtemps obscurcie par une infinité d'erreurs, demandait d'être dégagée de ces nuages qui la couvraient, afin de reprendre son premier éclat; voilà le premier office de la révélation. D'un autre côté, cette lumière, quoique rétablie dans sa pureté, nous laisserait encore ignorer des points très-utiles et très-désirables pour l'état de l'homme pécheur. C'est à quoi Dieu peut suppléer par une autre voie: et ce sera le second office qu'on peut attendre d'une révélation». Franchement, voilà une conception déplorable de la révélation. Eh! quoi, là se bornerait son office? nous serions un peu plus éclairés, nous connaîtrions mieux la vie à venir, les desseins de Dieu et les exigences de sa sainteté! Ah! laissez-nous plutôt dans nos ténèbres, car la lu-

mière dont va nous inonder la révélation ne servira qu'à éclairer la profondeur de notre corruption morale et de notre condamnation devant Dieu. Ce qui nous manque, ce n'est pas le savoir, mais le pouvoir. Ce qu'il faut guérir et fortifier, ce n'est pas d'abord notre intelligence, mais c'est avant tout notre volonté énervée. Vous nous dites que Jésus-Christ est venu nous enseigner une bonne morale, dites plutôt qu'il est venu nous inspirer et nous communiquer la puissance de l'accomplir, d'une manière moins indigne de Dieu et de nous. Vous nous montrez le sage de l'antiquité demandant à Dieu simplement une connaissance moins imparfaite; ah! certainement, vous n'avez pas lu jusqu'au fond de son âme; car le soupir qui s'échappe du cœur de l'humanité pécheresse, de ses tourments, de ses sacrifices, de ses idolâtries, de ses sagesses et de ses folies même, c'est, avant tout, ce cri de la conscience angoissée: Délivre-nous du mal!

Il y a dans l'apologétique de Vernet un manque de profondeur morale. Le péché, dont le mot même se retrouve si rarement dans les pages du Traité, n'est pas saisi dans ce qu'il a de coupable et de douloureux. Comment une âme, aussi sincère que celle de notre apologète, a-t-elle pu prendre si aisément son parti de ce fait qui doit être cependant le tourment suprême de la vie? Comment un écrivain qui cite Pascal, Abbadie et Jaquelot avec admiration, n'a-t-il pas senti ce souffle ému et cette angoisse secrète qui sont au fond de leurs conceptions et de leurs travaux? Comment un pasteur si digne, et qui insiste sur la morale, n'a-t-il pas vu que, pour devenir saints, il était nécessaire que Christ nous prît à lui, et non pas simplement qu'il fît

écrire dans un livre je ne sais quel code de la sainteté? Comment, enfin, un cœur qui veut se rapprocher de Dieu et dont la dernière parole a été: « Je sais en qui j'ai cru! » a-t-il laissé dans l'ombre à peu près tout le côté mystique du christianisme, c'est-à-dire tout l'Évangile de la grâce et de la régénération? Ah! voilà l'influence funeste, désastreuse de la philosophie de l'idée et de la philosophie du déisme. Plus de pénétration possible entre Dieu et nous; le moyen de communiquer avec lui c'est l'intelligence et non plus la conscience. L'âme de Vernet est religieuse et tournée vers Dieu, mais son système est fondé sur une psychologie des plus imparfaites et saturé des erreurs de son temps.

Aussi, voyez la place que Jésus-Christ, « le docteur céleste, » occupe dans ce système. A peine si le Sauveur est mis à part; ce qui importe, en effet, c'est sa doctrine et sa morale rédigées par les apôtres. Certainement Vernet nous parle quelquefois avec émotion de Jésus-Christ, mais le plus souvent sa personne demeure dans l'ombre et on en vient à écrire: « On ne doit pas s'attendre à trouver chez les disciples un modèle aussi achevé que dans le Maître. » Eh! certes, je le crois bien. Ne voyez-vous pas qu'ils s'anéantissent eux-mêmes devant sa sainteté, et qu'il est la vie où ils puisent la leur, et qu'ils ne sont rien sans lui, et que les premiers ils font l'expérience de cette parole: Hors de moi, vous ne pouvez rien! On en vient encore, avec un pareil système, à parler *des* fondateurs et non pas *du* fondateur du christianisme, ou plutôt de celui sur lequel le christianisme est fondé. C'est logique: dès que la révélation est une simple déclaration, la personne de Jésus-Christ

n'est plus nécessaire, j'ai presque dit qu'elle est inutile. En effet, pourvu que les doctrines saintes soient révélées, que vous importe la personne qui aura été chargée de ce soin? Que ce soit un homme, un prophète, ou un livre même tombant du ciel, la vérité est et demeure sur la terre. Oh! combien l'intellectualisme et le naturalisme déiste ont fait de mal à la théologie! Ils ont égaré même une âme aussi pieuse que celle de Vernet! Je réitère l'expression de ma sympathie et de ma vénération pour le digne professeur, mais je ne puis qu'affirmer mon improbation pour son système apologétique. On comprend combien sur ce terrain de l'intelligence pure, avec ces concessions de tous les jours, avec ces points de vue erronés et manquant de profondeur religieuse, l'apologétique donnait beau jeu à l'incrédulité. Ajoutez que cette dernière était servie par la forme la plus attrayante, le style des Voltaire et des Rousseau, et que les arguments de nos apologètes n'étaient pas relevés par l'éclat de leur langage.

Les reproches que nous venons d'adresser à l'apologétique de Vernet s'adressent également aux différentes apologies qui parurent à cette époque. Elles furent nombreuses. Les hommes les plus connus, qui défendirent fragmentairement l'Évangile contre les attaques des naturalistes et des déistes, furent David Claparède, pasteur et professeur à Genève (*Remarques d'un ministre de l'Évangile sur la troisième des lettres écrites de la montagne ou Considérations sur les miracles*, Genève 1765); Vernes, pasteur à Seligny, puis à Genève (*Lettres sur le christianisme de J. J. Rousseau*, 1763; *Dialogues sur le christianisme de J. J. Rousseau; Réponse à quelques lettres de J. J. Rousseau*); Boullier, pasteur à

Amsterdam et à Londres (*Lettres sur les vrais principes de la religion*, 1841 ; *Lettres critiques sur les lettres philosophiques de Voltaire*, 1754) ; De Roches, pasteur à Genève (*Défense du christianisme*, 1740, à propos du livre de Mlle Huber) ; Roustan, pasteur à Genève (*Lettres sur l'état présent du christianisme*, 1768 ; *Réponses aux difficultés d'un déiste*, 1772 ; *Examen critique de la seconde partie de la profession de foi du vicaire savoyard*, 1776).

Toutes ces défenses partielles du christianisme sont entachées du même vice, et je n'aurais qu'à répéter, à propos de chacune d'elles, les observations que j'ai présentées sur l'apologétique de Vernet. Le christianisme est saisi comme une révélation de doctrines nouvelles, ajoutées à notre lumière naturelle, doctrines qu'il s'agit d'accepter ou de refuser en bloc, le pavillon, c'est-à-dire la preuve préalable de la divinité de l'Évangile, couvrant la marchandise. Remarquez qu'il peut y avoir de très-grandes différences dans les dogmes révélés, mais le principe est toujours le même, Ainsi, Vernes, qui fut comme la plupart de ses collègues de Genève, très intime avec Rousseau, ou qui ne se brouilla avec Rousseau que pour être au mieux avec Voltaire, Vernes est très-socinien. Au contraire Boullier, d'Amsterdam, appartient à l'orthodoxie la plus sévère ; mais qu'importe ? leurs procédés, en fait d'apologétique, sont identiques dans le fond et dans la forme. Il s'agit de s'assurer de la divinité du christianisme par des moyens extérieurs et d'imposer plus tard, au nom de cette preuve, la dogmatique que chacun croit trouver dans la révélation, c'est-à-dire dans la Bible.

En définitive, ce qui manque dans toute l'apologé-

tique de ce siècle, c'est la profondeur et l'intimité religieuses, la pénétration de l'âme par Jésus-Christ. C'est le malheureux dualisme arrivé à son extrême puissance par l'influence de la philosophie spiritualiste et de la philosophie naturaliste. On nous parle bien de preuve interne et de preuve de sentiment, comme de preuve externe et de preuve de fait; mais ni l'une ni l'autre ne sont vraiment saisies dans leur harmonie supérieure. Au fond, d'ailleurs, il n'y a qu'une preuve vraie, sainte, efficace, le contact de l'âme avec le Sauveur. Il est même temps d'en finir avec ces mots de preuve interne et de preuve externe. Rien n'est plus faux ni plus dangereux que de scinder en deux la preuve du christianisme et de ne pas saisir du coup l'âme tout entière. Il faut montrer à la fois l'idée dans le fait et le fait dans l'idée; en d'autres termes, il faut montrer une personne vivante, Jésus-Christ. Quelles déplorables conséquences n'eut pas, au dix-huitième siècle, cette séparation excessive des deux arguments! Si le Sauveur avait été présenté dans sa simplicité, après avoir été saisi dans le cœur comme un principe de régénération et de vie, peut-être les âmes religieuses qui demeurèrent dans l'impuissance du déisme auraient été amenées à cette puissance de Dieu en salut à tout croyant. Mais non, il y a dans les apologies de l'époque quelque chose de vacillant et de brisé, à cause de ce manque de pondération des deux arguments; tantôt c'est le miracle, tantôt c'est la doctrine, jamais la vie divine; jamais la personne sainte, capable « d'emporter l'homme ». Je ne puis m'empêcher de croire même qu'entre nos apologètes et quelques déistes, à cause de cette séparation mécanique de la preuve, il y eut un immense et funeste

malentendu. Je veux citer à ce sujet un fait qui m'a frappé entre plusieurs autres.

Certes, Vernet et les apologètes du siècle étaient disposés à accorder une large place à la preuve interne ou de sentiment. Paraît le fameux livre de Mlle Marie Huber, *Lettres sur la religion essentielle à l'homme, distinguée de ce qui n'en est que l'accessoire*, 1738. Ce livre produisit une très-grande émotion. Je n'en veux pas défendre la doctrine ; Marie Huber penchait vers le déisme, ou était même déiste. Mais, enfin, la vie de cette femme célèbre, vie de retraite, d'austérité morale et de charité chrétienne, m'inspire du respect et de la sympathie. Seule, loin du monde dont elle redoutait les piéges, méditant constamment les livres saints, parlant avec reconnaissance et piété de Jésus-Christ, elle n'a pu que fortifier et développer vers la sainteté une âme déjà profondément sérieuse. Quant à son livre, écoutons ses adversaires, nos apologètes. Il y a, disent-ils, — c'est Vernet qui parle — « comme une affectation d'écarter les preuves de fait, » mais il y a aussi l'intention de « ramener l'homme à mieux sentir ce que le christianisme a de beau en lui-même, indépendamment de toute recommandation extérieure ». Le crime ne paraît pas grand jusque-là ; et remarquez bien que Vernet n'adresse à Marie Huber que ce reproche d'écarter la preuve externe. Or, quelle tempête ne soulève pas le livre de Marie Huber ! C'est pour le réfuter, en partie, que Vernet reprend son travail, interrompu depuis dix ans, c'est contre lui qu'écrivent De Roches, à Genève, et Boullier, à Amsterdam. Deux professeurs de théologie de Zurich, Zimmermann et Breitinguer, prennent la plume pour s'élever contre les doctrines

renfermées dans cet ouvrage. Je le veux, il y avait là certainement des points de vue différents. Je ne prétends pas que Marie Huber et ces théologiens fussent d'accord. Mais ce que je me crois en droit d'affirmer, c'est qu'il y aurait eu un moyen de rapprochement, si, au lieu de scinder la preuve du christianisme, on l'avait saisie dans son unité et concentrée dans la personne de Jésus-Christ. C'est la séparation de la preuve qui faisait ici un mal immense. D'un côté, en exaltant le fait, le miracle, la preuve externe, on tombait dans un supranaturalisme sans vie; de l'autre, en exaltant l'idée, l'harmonie avec la nature humaine, la preuve interne, on arrivait à une théorie où l'histoire de Jésus-Christ et son œuvre rédemptrice étaient plus ou moins effacées. Mais si la preuve avait été présentée dans sa simplicité et dans son harmonie en la personne du Sauveur, j'ai l'assurance que de pieux apologètes comme Vernet, et de nobles cœurs comme Marie Huber, se seraient entendus et rapprochés.

Je conclus donc que la séparation de la preuve est une erreur, et que, comme toute erreur, elle produit des effets funestes.

CHAPITRE IV.

CHARLES BONNET ET « LES RECHERCHES PHILOSOPHIQUES SUR LES PREUVES DU CHRISTIANISME ».

Lorsque, dans un siècle, l'impiété lève une tête audacieuse, que la négation est à l'ordre du jour, qu'une haine folle contre tout ce qui avait été jusque-là sacré parmi les hommes, se déchaîne avec violence, que tous

les grands souvenirs et les traditions héroïques et généreuses d'un peuple sont flétries par une critique sans profondeur et sans pitié ; rien n'est plus doux au cœur et à l'esprit que de rencontrer une noble figure, qui commande le respect par l'autorité de la science et qui inspire la vénération par la sainteté de la vie chrétienne. Charles Bonnet, le grand naturaliste, le métaphysicien original, l'apologète convaincu, est une de ces apparitions bienfaisantes et providentielles au milieu du dix-huitième siècle [1].

Sa vie s'écoula paisible entre la contemplation de la nature et la méditation intérieure, en face des Alpes, sur les bords du lac de Genève, dans sa belle retraite de Genthod. La foi chrétienne le soutint et le fortifia constamment au milieu des infirmités cruelles dont il fut atteint. Sans parler des maladies douloureuses de sa vieillesse, une surdité précoce vint priver le jeune savant d'un commerce facile avec les siens, et plus tard une cécité, occasionnée par l'abus du microscope, répandit ses ombres redoutables sur cette belle nature qu'il aimait tant à contempler. « Je fus forcé de renoncer à toute espèce de travail, dit-il lui-même dans les lettres intimes où il raconte sa vie au célèbre Haller. Je fus donc privé en entier de ce qui faisait jusqu'alors mes plus chères délices. Cette belle nature que j'aimais avec

[1] Charles Bonnet, né à Genève 1720, mort à Genthod 1793. Voir Cuvier, *Éloge de Bonnet*; Trembley, *Memoires pour servir à l'histoire et à la vie de Charles Bonnet*; Villemain, *Cours de littérature française au dix-huitième siècle*; Sayous, *Charles Bonnet, sa vie et ses travaux, d'après une correspondance inédite* (*Revue des Deux-Mondes*, octobre 1855).

Les œuvres de Bonnet ont été réunies dans une belle édition à Neufchâtel 1783, par les soins de l'auteur, huit volumes in-4°. *La Pélingénésie philosophique* remplit le septième volume.

tant de passion sembla s'anéantir à mes yeux, et avec elle la source la plus féconde de mon bonheur. Je tombai dans une sorte de mélancolie qui m'aurait probablement jeté dans une maladie dangereuse, si la religion à laquelle j'étais très-attaché ne fût venue à mon secours. Il y avait déjà plusieurs années que j'en avais étudié les preuves dans quelques-uns des meilleurs apologistes, et cette étude chère à mon cœur avait produit chez moi l'heureuse conviction de la vérité et de la beauté de cette doctrine de vie. J'y puisai des consolations qui furent bien plus efficaces que n'auraient pu l'être celles que j'aurais puisées dans la seule philosophie : c'est qu'il me fallait la bonne parole du maître, et ce fut cette parole, dont je me saisis, qui ramena le calme dans mon âme et m'inspira une résignation réfléchie qui me rendit supérieur à mon infortune. » Quelles confidences précieuses ! quelle humble et candide piété !

Le génie de Charles Bonnet, comme naturaliste, se développa de très-bonne heure. A vingt ans, après des études et des efforts d'investigation incroyables, il avait déjà fait cette découverte, d'une si grande importance en histoire naturelle, que les espèces peuvent se reproduire, pendant plusieurs générations, sans accouplement préalable et que, par conséquent, la loi de l'accouplement n'est pas une loi générale. Ses recherches sur le principe de vie et de conservation chez les insectes, dans les plantes et dans les feuilles, étendirent au loin une réputation déjà bien établie. Des œuvres comme le *Traité d'insectologie* et les *Recherches sur l'usage des feuilles*, donnèrent à Bonnet une des premières places dans le monde savant et tous les Instituts

de l'Europe se firent une gloire de le compter parmi leurs membres.

Son génie philosophique ne se montra que plus tard. L'auteur de l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme* n'avait dans sa jeunesse aucune aptitude pour la spéculation. Nul doute que la triste nécessité de se replier sur lui-même, de vivre constamment au dedans et de contempler le monde intérieur, puisque le monde extérieur était pour lui couvert d'un voile, nul doute que cette nécessité n'ait été pour Bonnet une excitation puissante au travail psychologique. Deux livres, la *Théodicée*, de Leibniz, et l'*Esprit des lois*, de Montesquieu, lui révélèrent surtout les vastes domaines de la philosophie et sa vocation à les visiter et à les scruter lui-même. Des méditations du sage de Genthod sortit un système original, unique peut-être, qui fut exposé dans l'*Essai de psychologie*, l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme*, les *Considérations sur les corps organisés*, la *Contemplation de la nature* et la *Palingénésie philosophique*, ouvrages qui ajoutèrent à la gloire du naturaliste celle du métaphysicien.

Chose digne de remarque! Bonnet, qui avait un naturel si aimable, que les grands savants du siècle se plaisaient à compter au nombre de leurs amis, qui entretenait une correspondance étendue avec tous les hommes célèbres de l'Europe, Bonnet n'eut jamais de rapports ni avec Voltaire ni avec Rousseau : et cependant Rousseau était de Genève, et le château de Voltaire était tout près de Genthod. C'est que rien ne rapprochait Bonnet de ces écrivains: ce n'était pas le même esprit: une seule fois Bonnet vit Voltaire, et ce fut assez. La direction de ces âmes était différente : elles ne pouvaient se comprendre.

Le système de Bonnet, c'est le sensualisme s'élevant jusqu'au monde transcendental. Il commence avec Locke et Condillac et finit avec Leibniz. Toutes nos idées, dit-il, viennent de la sensation, et elles sont produites par l'ébranlement de certaines fibres nerveuses qûi se rattachent au cerveau: à chaque fibre correspond une idée particulière. Mais il y a dans l'homme une double puissance, la réflexion et la volonté. Par la réflexion l'homme peut généraliser les idées qui dérivent de la sensation et s'élever ainsi aux conceptions les plus vastes et les plus hautes. Par la volonté l'homme peut produire certaines idées, c'est-à-dire produire l'ébranlement des fibres auxquelles ces idées correspondent; il n'est donc pas simplement passif et ne reçoit pas seulement les idées qui sont produites par le monde extérieur. En d'autres termes, il n'y a pas d'idées innées, mais il y a des idées produites par la réflexion opérant sur les idees fournies primitivement par la sensation. Il n'y a pas seulement des idées fatales, c'est-à-dire produites, malgré nous, par le monde extérieur, mais il y a aussi des idées que la volonté peut faire naître, en ébranlant les fibres, sans le secours du monde extérieur.

Mais avec une pareille théorie, qui accorde une si grande importance aux organes extérieurs, que deviennent les grandes réalités morales, et en particulier la vie future, puisque les fibres sont du domaine matériel, et, par conséquent, destinées à périr avec lui? Ici se présente la grande idée de Bonnet, *le germe primitif.* Il y a dans chaque être vivant un germe primitif indestructible, dans lequel réside l'essence de l'être. A la mort ce germe survit et se dévéloppe dans une économie su-

périeure. Le lien n'est jamais brisé entre le monde futur et le monde actuel, puisque l'essence de la vie est conservée dans le germe impérissable. Il y aura donc une résurrection, et non pas pour l'homme seulement, mais pour tous les êtres créés qui sont dans des rapports étroits les uns avec les autres et qui forment comme une immense échelle continue: grande idée et vaste synthèse que Bonnet exposa dans sa *Contemplation de la nature.* Quant à cette résurrection et à ce progrès futur des êtres, Bonnet les présente comme donnant gloire au Créateur. « L'opinion commune qui condamne à une mort éternelle tous les êtres organisés, à l'exception de l'homme, appauvrit l'univers. Elle précipite à toujours dans l'abîme du néant une multitude innombrable d'êtres sentants, capables d'un accroissement considérable de bonheur, et qui, en repeuplant et en embellissant une nouvelle terre, exalteraient les perfections adorables du Créateur. L'opinion plus philosophique que je propose répond mieux aux grandes idées que la raison se fait de l'univers et de son divin auteur ».

Ces pensées sur l'état futur des êtres sont exposées par Bonnet dans son dernier travail, la *Palingénésie philosophique*, et c'est dans cet ouvrage que se trouvent les *Recherches philosophiques sur les preuves du christianisme.*

Voici l'origine de cet essai d'apologétique. Il ne faut pas se représenter Bonnet, ainsi qu'on le fait souvent, comme prenant, dans un moment difficile et critique, la défense de la révélation outragée. En ce cas les *Recherches* seraient un écrit de circonstance, une défense occasionnelle de l'Évangile, tandis qu'elles sont, au

contraire, et veulent être une vraie apologétique, et qu'elles se lient avec l'ensemble du système de l'auteur. En réalité, les *Recherches* ne doivent pas être séparées de la *Palingénésie*, et si en 1770, un an après la publication de la *Palingénésie*, Bonnet en détacha cette partie plus intéressante pour le public, en 1782, en soignant la collection de ses œuvres complètes, il eut soin de remettre les *Recherches* à leur vraie place, c'est-à-dire dans le corps même de la *Palingénésie*, dont elles forment la pièce capitale. Écoutons Bonnet lui-même sur la genèse de cette apologétique :

« Enfin une perspective plus vaste et plus riche s'est offerte à mes regards, et quelle perspective! celle de ce bonheur à venir que Dieu réserve dans sa bonté à l'homme mortel. J'ai donc été conduit par une marche aussi neuve que philosophique à m'occuper des fondements de ce bonheur; et parce qu'ils reposent principalement sur la révélation, l'examen logique de ses preuves est devenue la partie la plus importante de mon travail. Ma principale attention dans cette esquisse a été de ne rien admettre d'essentiel qu'on pût me contester en bonne philosophie. Je n'ai parlé ni d'évidence, ni de démonstration, mais j'ai parlé de vraisemblance et de probabilité. Je n'ai supposé aucun incrédule : les mots d'incrédule et d'incrédulité ne se trouvent pas même dans cette esquisse. Les objections de divers genres que j'ai discutées sont nées du fond de mon sujet et je me les suis proposées à moi-même ».

Telle est donc l'origine du livre. C'est, on le voit, une vraie apologétique. Elle est conçue dans l'esprit le plus large et exposée avec une modération et une sagesse qui doivent lui donner une force plus considérable en-

encore. « La plupart des auteurs que j'ai lus, et j'en ai lu beaucoup, m'ont paru avoir deux défauts essentiels : ils parlent sans cesse d'évidence et de démonstration, et ils apostrophent à tout moment ceux qu'ils nomment déistes ou incrédules. Il serait mieux d'annoncer moins ; on inspirerait plus de confiance et on la mériterait davantage. Il serait mieux de n'apostropher point les incrédules. S'ils ne ménagent pas toujours les chrétiens, ce n'est pas une raison pour les chrétiens de ne point les ménager toujours. Un autre défaut que j'ai aperçu chez les auteurs que j'ai étudiés et médités, est qu'ils dissertent trop. Ils ne savent pas comprimer assez leurs raisonnements. Il leur arrive même de mêler à des arguments solides de petites réflexions hétérogènes qui les infirment. La paille et le chaume ne doivent pas entrer dans la construction d'un temple de marbre élevé à la vérité ».

Et maintenant avec quel respect sympathique ne devons-nous pas juger une pareille œuvre ! Voilà un homme des plus considérables du siècle, entouré de tous les honneurs et de toutes les gloires, qui, en un temps où la révélation est violemment attaquée, non pas seulement la défend, mais en expose la vérité avec noblesse et conviction, qui la présente comme la vie de son âme, la source de sa paix et de son bonheur, et qui, enfin, dans ce travail apologétique veut mettre tout son cœur ému et toute sa science éprouvée. « Je pouvais peu : je ne suis pas resté au-dessous du point où je pouvais atteindre. J'ai concentré dans ce sujet toutes les puissances de mon âme : j'ai souhaité de répandre sur cette importante recherche tout l'intérêt dont elle était susceptible. J'ai senti et désiré faire sentir. Les vrais philosophes me ju-

geront: si j'obtiens leur suffrage, je le regarderai comme une récompense glorieuse de mon travail : mais il est une récompense d'un plus haut prix à laquelle j'aspire, et celle-là est indépendante du jugement des hommes. »

Voici donc cette apologétique; mais, avant d'en retracer les traits essentiels, il est bon d'en marquer la liaison avec l'ensemble de l'œuvre dont elle n'est qu'une partie, et de donner une aperçu rapide de la *Palingénésie philosophique.*

La *Palingénésie* traite, comme le mot l'indique, de la nouvelle naissance, ou mieux de la renaissance de tous les êtres. Bonnet part de la supposition que chaque être vivant a une âme, dont l'essence est dans le germe primitif et impérissable. Il y a donc une vie à venir, ou renaissance pour toute la création. Cette théorie n'est nullement l'antique métempsychose : car la métempsychose est la transmigration des âmes d'un corps dans un autre et l'anéantissement de la personnalité, par le fait du changement de corps; tandis que, dans la *Palingénésie philosophique*, le germe, cause de tous les développements futurs, ne pouvant jamais être anéanti, la personnalité persiste et il peut être question d'un bonheur à venir.

Par des considérations physiologiques et par des analogies ingénieuses, Bonnet démontre fort au long la nécessité et la réalité de la palingénésie. L'immensité de la création lui paraît un des plus forts arguments en faveur de sa thèse : ces mondes innombrables ne sont-ils pas les centres où se développeront un jour et où se sont déjà développés les germes de chaque être vivant? De cette création l'Écriture ne nous montre qu'une

face et Moïse « traçait seulement les diverses périodes d'une révolution renfermée dans les bornes étroites de notre petite planète. Ce serait choquer autant le sens commun que le respect dû aux Écritures, que de prétendre infirmer l'autorité de Moïse parce qu'il n'a pas parlé la langue de Copernic. Il parlait une langue plus belle : il annonçait le premier au genre humain l'unité et l'éternité du grand Être, mais il était appelé à lui tracer en grand les premiers principes de cette théologie sublime, que l'astronomie devait enrichir un jour et dont il était réservé à la métaphysique de démontrer les grandes vérités » (p. 175).

Non-seulement l'immensité de la création, mais l'éternité du Créateur confirment cette suite étonnante de révolutions et de métamorphoses qui changent graduellement l'aspect de chaque monde et « diversifient sans cesse les décorations de l'univers. »

Du reste, la palingénésie n'est autre que le dogme chrétien de la résurrection. Jésus-Christ n'enseigne pas l'immortalité de l'âme, mais l'immortalité de l'homme, « non l'immortalité d'une certaine âme, mais l'immortalité d'une certaine âme unie dès le commencement à un certain corps, et c'est ce composé qui porte le nom d'homme. Ce sera donc l'homme tout entier et non une certaine âme ou une certaine partie de l'homme qui sera récompensée ou punie. Aussi la révélation déclare-t-elle expressément que chacun recevra selon le bien ou le mal qu'il aura fait, étant dans son corps » (p. 230). Les récompenses et les peines ne peuvent donc point être arbitraires, puisqu'elles seront le résultat de l'état passé de l'homme dans son rapport avec son état futur.

Les animaux, dans la palingénésie, ne peuvent être,

il est vrai, traités comme l'homme, puisqu'ils n'ont point de volonté morale; mais il y aura pour eux un développement et, puisqu'ils souffrent, pourquoi ne seraient-ils pas susceptibles d'un bonheur plus agrandi?

Mais c'est pour l'homme que ce progrès doit être une perspective des plus joyeuses et des plus fortifiantes. Notre âme s'élance vers cet avenir, tous nos instincts nous y poussent, notre constitution nous induit à le regarder comme assuré.... Mais un tel bonheur, si immense, si grandiose, si puissant pour nous sanctifier ici-bas, n'aurait-il d'autre affirmation que celle de la raison humaine? En définitive, la raison ne peut donner la certitude morale; Dieu seul la peut donner, et sur cet objet suprême, pourquoi ne la donnerait-il pas? « La sagesse ne pouvait-elle se prêter aux efforts et aux désirs les plus nobles de la raison humaine et suppléer par quelque moyen à la faiblesse de ses lumières? Ne pouvait-elle faire tomber sur l'homme mortel un rayon de cette lumière céleste qui éclaire les intelligences supérieures? » Ce rayon est tombé sur nous, il s'appelle la révélation. Donc il s'agit à présent d'examiner philosophiquement les preuves du christianisme.

Ici commence l'apologétique de Bonnet. Elle est provoquée, comme l'on voit, par le besoin que la raison éprouve d'une affirmation supérieure sur le point suprême de la vie présente et de la vie à venir. Nous allons retracer, aussi clairement qu'il nous sera possible, les idées et la marche de cette œuvre importante.

Dieu seul peut donner la certitude que notre âme demande sur l'état futur. Mais qu'est Dieu, et d'abord y a-t-il un Dieu? Oui, Dieu est l'être *nécessaire*, et quant à ses attributs, « je suis forcé d'admettre que cette

cause, quel que soit le fond de son être, possède au moins tout ce qui est nécessaire à la production de ce grand effet que je nomme l'univers » (p. 450). Donc Dieu est puissance, intelligence, sagesse, et il doit posséder ces qualités à un degré infini. Mais comment Dieu me pourra-t-il parler et comment serai-je sûr qu'il me parle?

« J'ai reconnu que la nature a un législateur, et reconnaître cela c'est reconnaître en même temps que ce législateur peut suspendre ou modifier à son gré les lois qu'il a données à la nature. Ces lois sont donc en quelque sorte le langage de l'auteur de la nature ou l'expression physique de sa volonté. Je conçois donc que l'auteur de la nature a pu se servir de ce langage pour faire connaître aux hommes avec certitude ce qu'il leur importait le plus de savoir. Ainsi, parce que je vois évidemment qu'il n'y a que le législateur de la nature qui puisse en modifier les lois, je me crois fondé raisonnablement à admettre qu'il a parlé, lorsque je puis m'assurer raisonnablement que certaines modifications frappantes de ces lois ont eu lieu, et que je puis découvrir avec évidence le but de ces modifications. Ces modifications seront donc pour moi des signes particuliers de la volonté de l'auteur de la nature à l'égard de l'homme. Je puis donner un nom à ces sortes de modifications; je puis les nommer des miracles » (p. 460).

Comment faut-il se représenter les miracles? Ils ne sont pas des suspensions, mais des directions providentielles des lois de la nature. Dieu a préordonné les causes physiques de manière à ce que certaines de ces modifications aient lieu à tel moment donné. « Je conçois avec la plus grande facilité que la sagesse suprême

a pu préorganiser dès le commencement certains cerveaux de manière qu'il s'y trouverait des fibres dont les déterminations et les mouvements particuliers répondraient dans un temps marqué aux vues de cette sagesse adorable » (p. 464). « Je conçois parfaitement qu'en vertu d'une certaine prédétermination physique, la densité de tel ou tel corps a pu augmenter ou diminuer prodigieusement dans un temps marqué; la gravitation n'agir plus sur un autre corps; la matière électrique s'accumuler extraordinairement autour d'une certaine personne et la transfigurer; les mouvements vitaux renaître dans un corps où ils étaient éteints et le rappeler à la vie; des obstructions particulières de l'organe de la vue se dissiper et laisser un libre passage à la lumière, etc. etc. » (p. 472). « Quand je cherche à me faire les plus hautes idées du grand auteur de l'univers, je ne conçois rien de plus sublime et de plus digne de cet être adorable que de penser qu'il a tout préordonné par un acte unique de sa volonté et qu'il n'est proprement qu'un seul miracle, qui a enveloppé la suite immense des choses ordinaires et la suite beaucoup moins nombreuse des choses extraordinaires; ce grand miracle, ce miracle incompréhensible peut-être pour toutes les intelligences finies est celui de la création » (p. 173).

Nous voilà donc bien renseignés sur la nature du miracle. Mais quel en est le but? Le but serait nul si, avec le miracle, la sagesse suprême n'avait pas en même temps déterminé l'envoi d'un personnage extraordinaire, instruit par elle du secret de ses vues et dont les actions et les discours correspondraient exactement à la prédétermination dont les miracles devaient sortir. Le miracle est donc « la lettre de créance » de l'Envoyé. De sorte que

la doctrine et la vie de l'Envoyé doivent correspondre aux miracles et en quelque sorte les légitimer, et que les miracles à leur tour confirmeront la doctrine sublime de l'Envoyé sur l'état futur que, de la part de Dieu, il est venu certifier aux hommes.

Comment m'assurer à présent que le législateur de la nature a parlé? Par le témoignage, qui sera d'autant plus fort que les témoins seront plus nombreux, plus sains d'esprits, plus probes et plus désintéressés. Or, nous trouvons tous ces caractères dans les témoins des miracles évangéliques, si simples et si frappants, et il est plus contre l'ordre moral de croire que les témoins aient voulu tromper ou se soient trompés qu'il n'est contre l'ordre physique de croire que le miracle attesté a eu lieu.

D'ailleurs, il y a un livre où la déposition des témoins est écrite, c'est le Nouveau Testament. Or, cette déposition, dans tous ses détails, porte le caractère de la simplicité et de la vérité. Elle est aussi très-authentique : on peut s'en assurer comme on s'assure de l'authenticité des livres profanes. De plus, toute une série de prophéties, se rapportant aux œuvres de l'Envoyé, est un nouveau trait de lumière qui vient éclairer la déposition des témoins.

Mais s'il est bien vrai que « la sagesse elle-même ait daigné descendre sur la terre pour éclairer des hommes mortels, je dois sans doute retrouver dans cette doctrine de son Envoyé l'empreinte indélébile de cette sagesse adorable ». En effet, la sagesse éclate de toutes parts et je suis confondu, ravi d'admiration et de reconnaissance, non-seulement devant ce que me dit l'Envoyé, mais aussi devant ce qu'il fait, et surtout devant ce qu'il

est; de sorte que, quand il me parle, je sens que la sagesse éternelle me parle. Et si je considère les effets merveilleux de sainteté produits par cette parole divine, quels sujets nouveaux d'étonnement! Combien cette première Église est un idéal de piété et de charité, au dire même de ses ennemis, de Pline le jeune, et même de Lucien! L'Évangile se répand avec rapidité: en un instant, il est partout: *multitudo ingens*. Il n'y a pas d'explication humaine possible à ce fait inouï. Et ces martyrs! « Je connaissais des martyrs de l'*opinion:* il y en a eu dans tous les temps et même dans tous les lieux; mais je ne connais que les disciples de l'Envoyé qui soient morts pour attester *des faits* ». On fera des objections, on dira que le monde n'a pas encore reconnu l'Évangile, que les chrétiens ne font pas honneur au Maître qu'ils servent. On prétendra que le christianisme est difficile à accepter, que certains de ses enseignements sont contraires à l'esprit moderne et à la civilisation. Mais toutes ces difficultés disparaissent aisément. Car si l'Évangile n'a pas encore conquis le monde, il progresse tous les jours, et Dieu, qui d'ailleurs est patient parce qu'il est éternel, ne veut pas faire violence à la volonté humaine. La conduite des chrétiens de nom ne saurait infirmer la sainteté de la doctrine révélée. Cette doctrine est difficile à saisir, mais surtout pour ceux qui ont le cœur orgueilleux et rebelle, et quant à l'influence de l'Évangile sur l'élément social, qu'on écoute « cet écrivain si profond et si humain (Montesquieu), ce précepteur des rois et des nations, trace de sa main immortelle, l'éloge de cette religion qu'un bon esprit admire d'autant plus qu'il est plus philosophe. »

Et après avoir contemplé tout cet ensemble de preuves,

«je ne dirai point que la vérité du christianisme est démontrée : cette expression admise et répétée avec trop de complaisance par les meilleurs apologistes serait impropre. Mais je dirai simplement que les faits qui fondent la crédibilité du christianisme, me paraissent d'une telle probabilité que , si je les rejetais, je croirais choquer les règles les plus sûres de la logique et renoncer aux maximes les plus communes de la raison. J'ai taché de pénétrer dans le fond de mon cœur, et comme je n'y ai découvert aucun motif secret qui puisse me porter à rejeter une doctrine si propre à suppléer à la faiblesse de ma raison, à me consoler dans mes épreuves, à perfectionner mon être, je reçois cette doctrine comme le plus grand bienfait que Dieu pût accorder aux hommes, et je la recevrais encore quand je ne la considérerais que comme le meilleur système de philosophie pratique » (p. 648).

CHAPITRE V.

CRITIQUE DE L'APOLOGÉTIQUE DE BONNET.

L'œuvre apologétique de Charles Bonnet est singulièrement entraînante. Tout y est net, concis, facile, admirablement clair. Beaucoup de ces chapitres devraient, comme exposition, nous servir aujourd'hui de modèle. Dans les parties où les faits et les détails scientifiques dominent, l'auteur les groupe avec un tel art qu'ils forment toujours une argumentation progressive, d'un bel et puissant effet; et dans les parties où Bonnet examine la doctrine et les objections, il y a un cœur si ému, il y a un tel épanchement de l'âme, que

le chapitre est plus que démonstratif, il devient édifiant, saisissant, vous prenant à la conscience.

Le style est d'ailleurs très-bien approprié aux sujets. L'auteur nous avait dit dans sa préface: « J'ai approprié mon style aux divers objets que j'avais à peindre, ou plutôt les teintes de ces objets ont passé d'elles-mêmes dans mon style. J'ai visé à une extrême précision, et en m'efforçant d'y atteindre, j'ai fait en sorte que la clarté n'en souffrît jamais ». L'apologète a parfaitement réussi. Ce style est précis, clair, animé, oratoire, entraînant. Naturellement il a les défauts de ses qualités: il semble que parfois l'émotion est près de la déclamation, que la majesté touche à l'emphase; le mouvement intérieur et l'émotion de l'âme s'expriment en interrogations, en apostrophes, en exclamations, souvent d'un grand effet, mais, souvent aussi, fatigantes; l'auteur se donne, c'est fort bien et c'est fort beau, mais parfois on trouve qu'il est trop en scène et on voudrait voir plus dans l'ombre sa personnalité. Mais je m'explique parfaitement ces défauts par la manière dont composait Bonnet. Il dictait, à cause de son infirmité, à un secrétaire, et il écrivait, nous dit-il, d'abord dans son cerveau; alors il donnait libre carrière à son imagination, il s'élançait hardiment dans les sphères de la vie spirituelle; son émotion éclatait en images, en apostrophes éloquentes; il n'était ramené par rien de matériel sur la terre et il planait uniment d'un vol élevé au-dessus de nos petites misères. Or, il n'en est plus ainsi quand l'auteur écrit lui-même et ne dicte pas. Rien ne fait redescendre brutalement à la prose de la vie, rien ne refroidit l'élan et n'arrête l'essor comme ce malheureux mécanisme de l'écriture, comme cette nécessité de poser, là, sur le papier, souvent avec

mille petits ennuis, du noir sur du blanc. Je crois bien que la pensée gagne en rigueur à un pareil exercice, mais elle y perd, à coup sûr, en chaleur et en mouvement. Voilà pourquoi, pour le dire en passant, si on pouvait arriver à une possession réelle de la langue, un discours improvisé, j'entends écrit seulement dans la tête, serait toujours plus entraînant qu'un discours écrit préalablement sur le papier; je ne réponds pas qu'il fût aussi logique et, plus tard, aussi utile à la lecture. On a pu juger du style de Bonnet par quelques citations que j'ai données dans le chapitre précédent; on l'appréciera mieux encore par les passages que je serai amené à transcrire plus bas.

Si nous considérons maintenant le fond même du système apologétique de notre auteur, nous serons frappé tout d'abord de la double influence qu'exercent sur lui la philosophie de la sensation et la philosophie de l'idée. Nous avons déjà indiqué les traits essentiels de la tendance naturaliste de Bonnet; or, cette tendance se montre dans l'apologétique par l'importance accordée au fait extérieur, au miracle, envisagé comme signe et parole de Dieu. L'explication ingénieuse qui est donnée de l'élément surnaturel, accuse les préoccupations ordinaires de l'apologète, et il n'y a qu'un homme habitué à scruter les secrets des lois physiques qui puisse exposer la théorie que nous avons analysée dans notre chapitre précédent. L'influence de l'école de l'idée est aussi sensible dans l'œuvre de Bonnet; en effet, l'Évangile est encore saisi comme doctrine, comme confirmation supérieure du fait qui est pour nous le plus important à connaître, l'état futur. La révélation apparaît ainsi comme une déclaration de vérités surna-

turelles plutôt que comme une communication de vie divine. On pourrait dire, en s'en tenant exclusivement à ces deux traits, que l'apologétique de Bonnet est toujours l'apologétique extérieure.

Mais le principe éthique de l'Église réformée ne se fait-il donc pas sentir dans cette œuvre? Quoi! un si grand esprit aurait pu concevoir la science du salut d'une manière aussi mécanique? Il est vrai que sa forte intelligence était plus particulièrement fixée sur les lois fatales de l'univers; mais n'importe, elle savait contempler la sagesse qui dominait ces lois. Quoi! un cœur si croyant et si pieux n'aurait aperçu que l'idée et la connaissance dans l'œuvre de la rédemption? Il est vrai que tout le siècle était encore influencé par la méthode du supranaturalisme extérieur; mais n'importe, cette âme sent trop vivement le péché et la misère pour en demeurer à une conception si superficielle. Et en effet, on va le voir, l'esprit de la Réforme se trahit à chaque instant dans cette œuvre; il y a au fond même de cette apologétique, qui veut être extérieure, une double contradiction, une protestation de l'intelligence et une protestation du cœur chrétien, qui, en définitive, ruinent le système par sa base, mais qui, du coup, en élèvent un autre sur la base éternellement vraie de la conscience. Qu'on en juge.

La grande préoccupation de Bonnet, en fait d'apologétique, est de s'assurer que Dieu *a parlé:* c'est là le pivot de toute son argumentation. Or, il prétend que Dieu parle par le miracle, à condition, bien entendu, que l'Envoyé l'interprète. Mais voilà que bientôt, infidèle à l'influence extérieure qui pèse sur lui, mais fidèle au principe moral de la Réforme, il va nous montrer que

le fait du prodige n'est pas préalablement nécessaire pour que nous soyons assurés que Dieu a parlé, et que le contact de la conscience humaine avec l'Évangile est suffisant pour donner cette certitude morale. Écoutons-le lui-même: « Une doctrine qui viendrait du ciel devrait être dans une harmonie si parfaite avec la nature de l'homme et ses relations diverses, que l'expérience que l'homme ferait des préceptes et des maximes de cette doctrine lui en prouvât elle-même la vérité. Celui qui aurait annoncé une pareille doctrine n'aurait donc pas craint d'en appeler à l'expérience. L'homme qui voudra faire la volonté de mon Père, connaîtra si ma doctrine vient de lui ou si je parle de mon chef. Que de vérités je découvre dans ce peu de mots! la volonté de mon Père... l'amour de l'ordre, l'observation des rapports qui lient l'homme à ses semblables et à tous les êtres... la volonté de mon Père; ce qu'il veut est bon, agréable et parfait... De mon chef: cet Envoyé qui en appelle ailleurs à *ses œuvres*, n'en appelle ici qu'à l'expérience journalière de chaque individu. C'est que le précepteur de l'homme connaissait l'homme; c'est qu'il savait que *la conscience parlerait un langage assez clair*; c'est qu'en observant les lois de la raison, l'homme reconnaîtrait que la raison éternelle *parlait* » (p. 599). Et oui, voilà comment on reconnaîtra toujours la vraie parole de Dieu; nous n'avons jamais qu'un sens pour entendre et savoir les choses du ciel, c'est la conscience. On voit l'heureuse inconséquence de Bonnet. C'est là l'apologétique morale et interne. Et poursuivant cette même voie, l'apologète ajoute avec un accent plein d'émotion: « Que le lecteur qui a une âme faite pour sentir, pour savourer, pour palper le vrai, le bon, le

beau, le pathétique, le sublime, lise, relise, relise encore les chapitres XIV, XV, XVI, XVII de l'Évangile du disciple chéri de l'Envoyé; et qu'il se demande à lui-même, dans la douce émotion qu'il éprouvera, si ces admirables discours ont pu sortir de la bouche d'un mortel ? »

La piété sincère et le tact profondément chrétien de l'auteur ne peuvent lui laisser d'illusion sur ce que la preuve, telle qu'il l'a voulu présenter, offre d'imperfections et de lacunes. « Une autre difficulté, dit-il, s'offre à mon examen. Une doctrine qui devait être annoncée à tous les peuples de la terre ; une doctrine qui émane de la sagesse elle-même, ne devait-elle pas reposer sur des preuves que tous les hommes, de tous les temps et de tous les lieux, puissent saisir avec une égale facilité et sur lesquelles ils ne puissent élever aucun doute raisonnable ? Cependant, combien de connaissances de divers genres ne sont point nécessaires pour recueillir, pour entendre et pour apprécier ces preuves ! Combien de recherches profondes, pénibles, épineuses ces connaissances ne supposent-elles point ! combien le nombre de ceux qui peuvent s'y appliquer avec succès est-il petit ! que de talents, que de sagacité, que de discernement ne faut-il point pour comparer les preuves entre elles, pour estimer le degré de probabilité de chacune, pour juger de la somme de probabilités réunies, pour balancer les preuves par les objections, pour fixer la valeur des objections relatives à chaque genre de preuves, pour résoudre ces objections et former de tout cela un tout qui engendre la certitude ! Une doctrine qui supposait tant de qualités rares de l'esprit et du cœur, tant de connaissances, tant de recherches, était-

elle bien appropriée à tous les individus de l'humanité? Était-elle bien propre à leur fournir les assurances d'un bonheur à venir? pouvait-elle dissiper leurs doutes, fortifier et accroître les espérances de la raison, mettre en évidence la vie et l'immortalité? (p. 627.)

Admirablement dit! On croit entendre Rousseau. Quelle va être la conclusion de l'apologète? et d'abord, sent-il bien toute la puissance de l'objection? « Je ne me déguise point cette difficulté; je ne cherche pas à l'affaiblir à mes propres yeux; je me la présente à moi-même dans toute sa force ». Fort bien: ceci est un point capital, suprême. Alors, que proposez-vous?

Il est vrai, les miracles devaient avoir lieu, ils devaient avoir lieu une fois, il fallait qu'ils fussent conservés par le témoignage, que la déposition de ce témoignage fût consignée dans un livre, que la langue dans laquelle ce livre est écrit devînt une langue morte; il faut donc qu'une critique saine et qu'une logique exacte, s'il en est ainsi, décident aujourd'hui de la solidité des preuves. Noble cœur, esprit sincère, comme vous avouez vous-même ce vice radical de l'apologétique extérieure! Que conclure donc? qu'il faut être savant pour croire? Il n'y a pas d'autre alternative, et c'est bien là la conséquence logique que vous tirez de vos raisonnements. Mais quoi! Et les petits, et les faibles, et les intelligents par le cœur, et tous ceux-là que Jésus-Christ, vous le savez bien, appelait et aimait d'une manière particulière; tous ceux-là, les condamnez-vous par votre système? ou, si vous ne les condamnez pas, qu'en faites-vous? « Pourquoi donc le peuple ne s'en rapporterait-il pas aux savants sur le choix et sur l'appréciation des preuves de cette révélation, dont ils tâchent de mettre

la certitude à leur portée?» Ce serait là votre conclusion définitive? l'avons-nous bien entendue? Ainsi les érudits auraient seuls la clef du royaume des cieux; ainsi la foi ne serait plus une affaire personnelle et une vie de l'âme; ainsi vous contrediriez ce qu'il y a de plus profond, de plus intime, de plus saint dans l'Évangile; ainsi vous en arriveriez à ces négations, fatalement, avec votre système intellectualiste, avec votre christianisme doctrine, avec votre apologétique extérieure? serait-ce possible? Mais non, votre conscience chrétienne proteste contre votre logique, et votre grande intelligence brise le moule de la formule consacrée. Laissez donc échapper la vérité et soulagez votre cœur et le nôtre en donnant un libre passage à cette parole intérieure qui éclate à la fin de votre raisonnement: «D'ailleurs — et oui, d'ailleurs, et ne craignez plus rien, là est bonne veine! — d'ailleurs, parmi ces preuves n'en est-il pas qui peuvent être saisies facilement par les esprits les plus bornés? Combien l'excellence de la morale du fondateur est-elle propre à frapper fortement les âmes honnêtes et sensibles! Combien le caractère du fondateur lui-même excite-t-il l'admiration et la vénération d'un ami sincère de la vérité et de la vertu! Combien ce caractère est-il empreint dans celui de ses premiers disciples! quelle vie! quelles mœurs! quels exemples! quelle bienveillance! quelle charité! Le peuple ne saurait-il saisir de telles choses, et demeurerait-il froid à tout cela? Il ne croira pas, si l'on veut, sur autant de preuves réunies qu'un docteur, mais il croira sur les preuves qui seront le plus à sa portée, et sa croyance n'en sera *ni moins raisonnable*, *ni moins pratique*, *ni moins consolante*» (p. 635.) Nous venons enfin

de l'entendre. Ainsi il y a une croyance au moins aussi raisonnable, aussi pratique et aussi consolante que celle des docteurs et qui est indépendante de ces *preuves réunies;* et nous le sentons bien, en définitive, à votre avis, cette croyance est plus raisonnable et plus pratique et plus consolante que celle qui pourrait s'acquérir autrement. Mais alors vous renversez votre système officiel, mais alors il y a un moyen de légitimer la révélation d'une manière plus directe, plus efficace et plus universelle que celle qui est employée, et cette manière se trahit partout dans votre exposition et éclate seulement à la fin : une foi raisonnable, pratique, consolante, pouvant être accordée à tous, qu'y a-t-il donc au delà? Après de tels aveux si sincères, si touchants, sortis d'une telle bouche, c'est assez, la cause est entendue, l'apologétique extérieure est jugée.

Un dernier mot, et non sans importance, avant de nous séparer de ce sage du christianisme, de ce solitaire de Genthod, de ce pieux et humble cœur dont M. de Saussure disait: « Il n'y eut jamais de cœur plus aimant que le sien », et auquel le savant Jallabert rendait ainsi témoignage: « Je ne souhaite qu'une chose pour moi, mes enfants, mes amis, mes concitoyens, c'est que nous soyons tous autant hommes de bien, craignant Dieu et bons chrétiens que vous l'êtes ». Or, il ne faut pas se le dissimuler, Bonnet avait à la base de son système philosophique des principes sensualistes. Locke et Condillac le peuvent légitimement, en un sens, réclamer. Il s'élève au spiritualisme, il proteste contre toutes les conséquences immorales du matérialisme, c'est vrai, mais le fond du système est le sensualisme. Et cependant l'Évangile fut la joie de ce philo-

sophe, la paix de son âme, la consolation de ses infortunes, l'espérance de son cœur. Retenons donc ferme cette vérité, dont nous voyons en Bonnet la confirmation: c'est que le christianisme n'est pas un système, mais une régénération spirituelle; c'est que des systèmes très-divers peuvent se rattacher à lui, et qu'il les dominera tous éternellement, parce que le système est le produit éphémère de la raison humaine et que l'Évangile est la communication de la vie des cieux.

Quatrième partie.

L'APOLOGÉTIQUE RÉFORMÉE

au dix-neuvième siècle, dans ses rapports avec la philosophie de Kant.

CHAPITRE PREMIER.

L'INFLUENCE DE LA PHILOSOPHIE DE KANT SUR L'APOLOGÉTIQUE RÉFORMÉE.

Le titre de ce chapitre causera peut-être un certain étonnement. On ne voit pas, au premier abord, les liens intimes qui existent entre la philosophie du sage de Kœnigsberg et les expositions de nos apologètes français. Et cependant rien de plus réel ni de mieux attesté que ces rapports. Nos théologiens ont su rendre justice à cette philosophie généreuse et spiritualiste qui a vaincu, en France, avec d'éloquents interprètes, le naturalisme du siècle dernier, mais ils sont dans une dépendance tout autrement directe des principes de l'école Kantienne. Nous trouvons en effet, dans la période que nous avons encore à parcourir, trois noms qui représentent, au milieu de nous, l'apologétique : Stapfer, Vincent et Vinet. Ces penseurs chrétiens n'ont pas, il est vrai, écrit d'apologétique en forme, mais ils ont posé les bases de l'apologétique moderne. Leur

place est tout naturellement indiquée parmi les défenseurs du christianisme. Ils ne peuvent d'ailleurs être considérés ni comme historiens, ni comme exégètes, ni comme dogmatistes, ni comme prédicateurs. Leur œuvre a consisté à exposer et à légitimer l'Évangile devant la conscience humaine; leur œuvre est donc essentiellement apologétique. Or, ces théologiens sont, tous les trois, les disciples directs de Kant. Une étude même superficielle de leurs écrits ne laisse aucun doute à cet égard, et le rôle que la conscience morale joue dans leurs expositions accuse aussitôt la tendance philosophique à laquelle ils se rattachent. D'ailleurs, nous avons à ce sujet leurs déclarations formelles. Le biographe de Stapfer, Vinet, nous dit que son vénérable ami « se confessa jusqu'à sa mort le disciple et l'admirateur de la philosophie de Kant », et il ajoute pour son propre compte: « chrétienne à son insu, cette philosophie offrait à l'investigation religieuse un *criterium* analogue à celui auquel le Christ lui-même avait soumis ses enseignements ». Quant à Vincent, il suffit, entre autres déclarations, de rappeler cette parole : « La philosophie de Kant, qui a excité un cri général d'admiration et opéré une révolution qui commence à gagner en France, élève l'âme, lui rend sa dignité et la prépare très-bien au christianisme ». Il est donc tout à fait légitime et nécessaire d'examiner la nature et l'étendue des relations qui existent entre l'école Kantienne et la théologie réformée.

Un tel examen exige la connaissance et l'exposition préalable des principes de l'illustre philosophe. Nous allons les présenter aussi sommairement et surtout aussi clairement qu'il nous sera possible, en tant qu'ils

rentrent dans le cadre de notre travail et qu'ils ont agi sur le développement de la théologie française.

L'œuvre de Kant[1] peut, ce nous semble, se diviser en deux parties : l'une, négative et qui doit être particulièrement étudiée dans la *Critique de la raison pure* (1781); l'autre, positive et qui doit être particulièrement étudiée dans la *Critique de la raison pratique* (1788) et dans *La religion dans les limites de la raison* (1793).

Au moment où parut Kant, le spiritualisme et le sensualisme avaient abouti au scepticisme, que Hume établissait d'une manière scientifique, en ruinant certaines notions générales et en particulier l'autorité de la loi de causalité. Kant creusa plus profondément encore dans l'examen des sources de la certitude et étendit les objections de Hume à toutes les bases de nos connaissances. Ces investigations courageuses ébranlèrent complétement l'ancien édifice, soit spiritualiste, soit sensualiste, et le philosophe prussien voulut alors reconstituer le savoir humain, en partant de principes mieux établis. Cet effort vers la vérité amena une révolution complète dans le monde philosophique, et une route fut tracée, toute différente de celle qui, jusqu'à ce moment, avait été suivie.

[1] Pour la biographie de Kant, on peut consulter surtout les deux notices de ses amis intimes, Borowski (*Tableau de la vie et du caractère de Kant*) et Wasianski (*Emmanuel Kant dans les dernières années de sa vie*). Pour l'exposition des principes de Kant, on lira avec fruit les ouvrages de Villers (*Philosophie de Kant*), de Gérando (*Histoire comparée des systèmes de philosophie*), Buhle (*Histoire de la philosophie moderne*, traduit), Cousin (*Leçons de philosophie*), Stapfer (*Notice sur Kant*), Colani (*Exposé critique de la philosophie de la religion de Kant*), Bartholmess (*Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*).

La philosophie s'était demandée auparavant et sous les formes les plus diverses : Que sont les choses ? avant de se demander : jusqu'à quel point pouvons-nous les connaître ? En d'autres termes, elle examinait l'objet de la connaissance avant d'examiner la puissance du sujet qui connaît. Kant, au contraire, se pose, avant, toutes choses, cette question : Qu'est-ce que l'esprit humain, en tant qu'instrument de perception de la vérité ? quelle est sa portée, quels sont ses droits ? quelles sont ses limites ? Grande révolution à coup sûr ! Car désormais ce ne seront plus les objets du dehors et les impressions qu'ils feront sur moi qui détermineront d'une manière absolue la vérité et qui me donneront la mesure de la puissance de mon esprit : mais à présent, au contraire, il s'agira de savoir tout d'abord si j'ai un instrument pour m'approprier la vérité absolue, si cet instrument ne me trompe pas, si ce que je prends pour une connaissance réelle n'est pas simplement la forme, l'illusion que ma faculté de percevoir donne aux objets perçus : il s'agira de déterminer avec précision les droits, les bornes, la portée, la juridiction de notre raison et de marquer dans toutes nos sensations et dans tous nos jugements la part nécessairement inhérente à notre manière de juger et de sentir : en d'autres termes il s'agira d'étudier, avant tout, jusqu'à quel point ce que nous considérons comme une réalité objective n'est pas le simple résultat de notre impression subjective. C'est là la philosophie subjective et critique, par excellence : subjective, car le moi devient centre et il veut savoir exactement ce que dans la représentation des choses il y a apporté nécessairement de sa manière de se les représenter : et critique, car toutes les opérations de nos

facultés vont être soumises à l'analyse la plus rigoureuse. Bien que cette méthode ait été pressentie et plus ou moins indiquée par tous les grands esprits philosophiques, Kant a le droit d'en revendiquer la vue complète et surtout l'application.

Le réformateur de la philosophie veut donc reconstituer le savoir humain et répondre, aux trois questions, toujours anciennes et toujours nouvelles : *Que puis-je savoir? que dois-je faire? qu'osé-je espérer?* Pour cela, Kant va donc partir du sujet et l'analyser ou le *critiquer.*

Or le sujet, d'un côté, pense et connaît; de l'autre, il veut et agit. De là, le philosophe doit analyser la raison qui connaît et la raison qui veut, et ainsi il nous présentera d'abord la *Critique de la raison pure*, et en second lieu la *Critique de la raison pratique.*

L'analyse de la raison pure réduit à néant la puissance de cette faculté pour la perception de la vérité en soi. C'est la ruine complète des antiques et orgueilleuses prétentions de l'esprit spéculatif.

La raison théorique ou le pouvoir de connaître contient trois facultés : la *sensibilité*, l'*entendement* et la *raison proprement dite.*

La sensibilité est à la fois passive et active, réceptive et spontanée : le sujet est modifié par les impressions des objets extérieurs (passivité ou réceptivité) et il réagit à son tour par la spontanéité pour se former, au moyen des impressions reçues, l'idée ou la représentation de ces objets. Comment la sensibilité peut-elle se représenter les objets? Seulement sous ces deux formes, l'espace et le temps, qui sont nécessairement les cadres dans lesquels ils doivent être enchassés : nous ne pou-

vons donc concevoir les objets que comme étendus (espace) et comme successifs (temps), et il faut absolument que nous les voyons de cette manière ; de sorte qu'en définitive nous ne percevons pas les objets tels qu'ils sont en eux-mêmes, mais tels qu'ils *doivent forcément nous apparaître*, en d'autres termes, nous les percevons comme *phénomènes :* ils ont bien une réalité *pour nous*, subjective, mais nous ne pouvons rien savoir de leur réalité objective. Donnez un moment la vie spirituelle à un miroir cylindrique : il verra tous les objets sous une forme indéfiniment allongée et ovale et ne pourra les voir autrement : les objets ne seront pas tels en eux-mêmes, mais ils apparaîtront tels à ce miroir à cause des *formes* nécessaires de ses conceptions. Si ce miroir prétendait qu'il voit les objets dans leur réalité objective, il se tromperait ; car il ne les voit que dans leur réalité subjective ou phénoménale. Nous de même, avec les formes nécessaires de l'espace et du temps, nous voyons des images, des phénomènes, ce qui paraît et non ce qui est.

La seconde faculté que nous trouvons dans la raison théorique, c'est l'entendement qui opère sur un certain nombre de données fournies par la sensibilité, qui en tire des conclusions et qui en forme des jugements. Mais il en est de l'entendement comme de la sensibilité. Outre qu'il opère sur des images, des illusions, des phénomènes (car nous ne connaissons pas, par la sensibilité, les choses en elles-mêmes), il est forcément obligé de procéder, lui aussi, d'après certaines formes nécessaires, et il faudra qu'il jette dans les mêmes moules tous les objets pour les percevoir, de sorte qu'il ne jugera pas les choses comme elles sont en soi, mais

comme il en peut juger d'après les exigences de son instrument cognitif: donc il ne pourra rien encore affirmer de la réalité objective de ses jugements, il ne pourra s'assurer que de leur réalité subjective. Ces formes nécessaires de notre entendement, Kant les appelles *catégories* et en compte quatre : 1° la *quantité*, qui comprend l'unité, la pluralité, la totalité; 2° la *qualité*, qui comprend l'affirmation, la négation et la limitation ; 3° la *relation*, qui comprend l'idée de substance, de cause et de communauté, et 4° la *modalité*, qui comprend l'idée de possibilité, d'existence, de nécessité, et naturellement les idées contraires d'impossibilité, de non-existence et de contingence. Par conséquent, notre entendement voit tout à travers ces formes là et ne peut rien voir d'une autre façon : il est donc impossible d'affirmer, par son moyen, les choses dans leur réalité objective et absolue, les *noumènes*, mais seulement les choses dans leur réalité subjective et apparente, les *phénomènes*.

Enfin, la raison proprement dite s'élève encore plus haut que l'entendement, elle va à l'infini et à l'absolu, au monde transcendental. Mais elle a, comme la sensibilité et l'entendement, ses formes nécessaires, qui sont l'idée de l'unité du sujet pensant (le moi), l'idée de la totalité des phénomènes (le monde), l'idée de l'unité de tout ce qui peut être pensé ou de la cause première (Dieu). Il faut que notre raison ait ces idées là et elle ne peut pas ne pas les avoir : mais s'appliquent-elles à quelque chose au dehors? On ne peut l'affirmer; ces idées sont simplement des idées, c'est-à-dire des images. Donc il est impossible de passer du monde subjectif au monde objectif, du monde des phénomènes au monde

des noumènes. Il y a un abîme entre les deux. La raison théorique peut-elle s'élancer par dessus cet abîme et d'un vol audacieux essayer de le franchir? Qu'elle s'en garde : elle y serait impuissante et ne trouverait dans sa témérité que ruine et contradiction.

Il faut donc conclure que nos facultés intellectuelles ne peuvent nous révéler que les phénomènes ou les apparences et qu'elles ne peuvent rien nous apprendre de la réalité objective des faits transcendants : par leur moyen, nous *pouvons* croire au monde invisible, mais nous n'en pouvons rien *savoir*.

L'homme est-il donc condamné à cette désespérante incertitude et n'y a-t-il pour lui aucun moyen d'arriver à la vérité objective? La *Critique de la raison pratique* va nous donner la réponse à cette question.

C'est ici la partie positive de la théorie du philosophe prussien, et, à notre avis, son œuvre immortelle. Après avoir tout abattu, Kant va tout reconstruire sur la base de la conscience morale. Nous allons indiquer les traits essentiels de cette réédification.

Le phénomène nous est seul connu : le noumène, c'est-à-dire l'objet existant dans sa réalité absolue ne peut être saisi par la raison théorique, à savoir par les sens et par l'entendement. Par conséquent tant que, pour percevoir la vérité, nous nous en tiendrons à nos facultés cognitives, il est sûr que nous n'arriverons à rien de certain, car elles nous montreront les choses non en soi, mais comme elles nous apparaissent forcément sous les formes nécessaires de notre puissance intellectuelle (espace, temps, catégories, idées pures). Il n'y a donc qu'un moyen pour arriver au monde des noumènes, c'est d'examiner si nous ne pouvons pas

avoir une connaissance immédiate, indépendante de notre raison théorique et des formes qui nous empêchent de saisir l'objet dans la réalité objective. Or, ce moyen existe. L'homme peut percevoir une réalité, immédiatement, sans passer par la raison théorique; une réalité indépendante de tout raisonnement, indépendante de toutes les formes, qui ne se prouve pas, mais qui s'impose et qui existe en soi; une réalité qui est le point central de l'être, complétement affranchie de tout intermédiaire en se présentant à nous. Cette réalité en soi, ce noumène, qui aussitôt nous transporte dans le monde des vérités absolues, c'est la *conscience de la loi morale.* Voilà le seul fait dont nous soyons sûrs, que nous voyons en lui-même, immédiatement, indépendamment des illusions de l'esprit spéculatif et en dehors du monde phénoménal. C'est sur cette base seule solide que Kant va maintenant relever tous les principes de la philosophie religieuse.

La loi morale s'impose à nous avec une autorité absolue: elle parle avec souveraineté, c'est l'*impératif:* et comme elle ne souffre aucune exception à ses ordres, c'est l'*impératif catégorique.* C'est là le fond même du sentiment du devoir ou de la raison pratique. Dans ce sentiment du devoir se trouvent cependant deux lois, mais non égales en puissance et en autorité: l'une qui nous dit de rechercher notre propre bien, l'autre qui nous dit d'accomplir, quand même, le devoir, notre propre félicité dût-elle en souffrir: ces deux lois sont souvent en contradiction et en lutte l'une avec l'autre, la raison pratique nous ordonnant la pureté de l'action et l'amour de nous-même nous poussant vers le plaisir et le bonheur. La première de ces lois a une valeur ab-

solue, indépendante, c'est l'*autonomie;* l'autre, celle qui nous fait rechercher notre bien-être, peut être regardée comme une ordonnance étrangère, c'est l'*hétéronomie.* Il y a donc une *antinomie dans la loi morale* à cause de la lutte signalée plus haut. Comment cette antinomie cessera-t-elle? Par *le souverain bien :* notre conscience nous affirme que le vrai bonheur c'est la sainteté, que celui-là seul est heureux qui est vertueux; le souverain bien est l'état où le bonheur et la vertu se confondent.

Mais la loi morale, l'antinomie qui est en elle, et le souverain bien qui est l'état de sainte félicité, entraînent nécessairement ces deux suppositions, ou ces deux *postulats :* le premier, qu'il doit y avoir une vie future où le bonheur et la moralité seront unis dans une harmonie supérieure; le second, l'existence du Dieu saint et puissant qui fera régner l'ordre et la paix dans ce monde supérieur. Ainsi donc les grandes réalités de la philosophie religieuse, l'âme, Dieu, l'immortalité, sont fondées, non sur le raisonnement, mais sur l'obligation d'accomplir la loi morale. Il n'y a nul moyen de les attaquer, à moins d'attaquer la conscience elle-même : ce qui ne se peut. Ainsi Kant a répondu aux deux dernières questions qu'il s'était posées : *Que dois-je faire? qu'osé-je espérer?*

Quant à la position du fondateur de la philosophie moderne vis-à-vis du christianisme historique, la voici en deux mots. Il y a eu une chute, puisqu'il y a en nous un principe de mal et que notre conscience nous rend témoignage d'un état primitif plus élevé et auquel nous sommes tenus d'aspirer sans cesse. Nous avons en effet l'idée de l'homme parfait, tel qu'il doit être, tel

que Dieu le désire. Notre raison pratique a la notion de ce type de sainteté, auquel nous devons tous ressembler pour retourner à Dieu. Jésus de Nazareth [1] réalise ce type: il est venu fonder une *république éthique*, une Église, association d'hommes désireux de se conformer à la sainteté et d'assurer le triomphe du bien en eux et chez leurs frères. Jésus représente donc l'humanité telle qu'elle doit être, et c'est en le prenant comme *modèle* que nous sommes agréables à Dieu. Du reste, Kant répugne à admettre le surnaturel; les miracles ne sont nullement nécessaires pour légitimer Jésus-Christ: le type de l'humanité doit être et ne peut être qu'un homme. Mais il y a dans les écrits de ce philosophe une vénération des plus profondes pour le Sauveur et surtout le sentiment de l'indignité personnelle vis-à-vis « du Fils de Dieu ».

Le rapide exposé qui précède a eu un seul but, celui de montrer le caractère moral de la philosophie de Kant. Toutes les vérités sont par lui fondées sur la conscience et sur la volonté. Tandis que la philosophie spiritualiste avait dit: je pense, donc je suis, et la philosophie naturaliste: j'éprouve des sensations, donc je suis, la philosophie Kantienne a dit: je veux, donc je suis. En France, Kant ne semblait pas avoir eu de continuateur direct, lorsqu'un des philosophes de ce siècle, celui dont M. Royer-Collard disait: « Il est notre maître à tous, » celui que M. Cousin appelait « le premier métaphysicien de son temps », Maine de Biran nous a été véritablement révélé par la publication de ses *Pen-*

[1] Voir Stapfer: *De natura, conditore et incrementis reipublicæ ethicæ.*

sées[1], résultat dernier de ses investigations philosophiques. « La valeur propre de la pensée de Maine de Biran, nous dit son nouveau biographe, résulte de la position faite à la volonté. La volonté libre, la vraie liberté, paraît ici sur le premier plan, tandis que l'histoire de la philosophie établit que cette force constitutive de l'homme a presque toujours été méconnue. La plupart des philosophes ont donné une attention trop exclusive aux faits de la sensibilité ou à ceux de l'intelligence, et la liberté a été niée, en dernier résultat, dans l'école de Descartes et de Leibniz, tout autant que dans celle de Coudillac. Or, Maine de Biran ne se borne pas à signaler la volonté comme un élément à côté d'autres éléments, à revendiquer en sa faveur une place un peu plus large, il en fait le fond même de l'existence de l'homme, la montre dans tous les modes de cette existence, cherche à démontrer qu'elle est la base commune de tout ce qui est humain. C'est là ce qui caractérise son œuvre en premier lieu». L'apparition du volume des *Pensées* de Maine de Biran et l'annonce de la publication de ses nouveaux écrits a donc été une joie véritable pour les amis de la philosophie morale. Toute doctrine, soit métaphysique, soit religieuse, doit

[1] *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, publiées par Ernest Maville. Le nouvel éditeur de Maine de Biran, qui est aussi son disciple, a droit à toute la gratitude des amis de la philosophie morale, et nous confondons dans la même reconnaissance son nom et celui de son père, le pasteur Naville, de Genève.

Un philosophe chrétien, M. C. Secrétan, est entré aussi dans cette voie morale de la philosophie religieuse, par des écrits dignes, à tous égards, de fixer l'attention. Voir en particulier la *Philosophie de la liberté* (deux volumes), et les *Recherches de la méthode qui conduit à la vérité.*

reposer sur la base immuable de la conscience. Tel est le principe de cette philosophie.

Qu'on veuille bien se rappeler maintenant les conclusions auxquelles nous sommes arrivé dans notre étude sur le caractère de la théologie réformée. Le principe de la théologie réformée, disions-nous, est essentiellement éthique : c'est la conscience retrouvant Dieu en Christ.

Le principe réformé est donc en relation intime avec la philosophie de Kant et avec toute philosophie qui partira de l'élément de la volonté. L'influence que le Kantisme a exercée sur la théologie réformée en général et sur l'apologétique en particulier n'est donc point douteuse. Nous allons constater cette influence dans les apologètes de cette période et surtout dans le premier qui s'offre à notre examen, P. A. Stapfer.

CHAPITRE II.

PHILIPPE ALBERT STAPFER.

Stapfer nous appartient-il? Oui, par le cœur, par la pensée, par les travaux théologiques et par les services rendus. Il n'est pas né en France [1], il est vrai, mais il adopta notre pays pour sa patrie, et notre Église devint la sienne, non-seulement parce qu'il vécut au milieu d'elle, mais surtout parce qu'il l'aima et qu'il se dévoua à sa prospérité avec une foi profonde et une science étendue.

[1] Né à Berne 1766, mort à Paris 1840. Voir la notice de Vinet en tête des œuvres de Stapfer (deux volumes), et la brochure pleine d'intérêt de Schneckenburger: *P. A. Stapferi Christologia, cum appendice cognationem philosophiæ Kantianæ cum ecclesiæ reformatæ doctrinâ sistente. Bernæ* 1842.

La place de Stapfer est donc tout naturellement marquée, dans cette étude, à côté de Vincent et de Vinet. Nous aimons à confondre ces trois noms dans le même sentiment de reconnaissance et de vénération affectueuse. A des degrés divers, leur influence se fait sentir aujourd'hui dans toutes les conceptions de la théologie contemporaine. Ils en sont plus que les précurseurs, ils en sont les inspirateurs et les maîtres. Dieu nous donne d'être fidèles à leur esprit de piété fervente, de science courageuse et de sainte largeur!

Nous n'avons pas à nous occuper du rôle politique de Stapfer. On sait que, ministre de l'instruction publique et des cultes, en Suisse, pendant le Directoire, et, plus tard, ministre plénipotentiaire auprès du gouvernement français, il se fit remarquer par une intelligence diplomatique peu commune, par une grande noblesse de caractère et par la profession et la mise en pratique de principes libéraux, puisés dans son respect pour la conscience. Le côté religieux et théologique de cet homme d'État nous intéresse seul.

Stapfer, au point de vue spirituel, a passé par des phases diverses. L'orthodoxie fut son point de départ. Aucun doute ne s'était élevé, dans l'esprit du jeune homme, sur la valeur de la doctrine officielle, quand des études plus sérieuses vinrent ébranler cette naïve confiance. A Gœttingue, sous des professeurs distingués et justement célèbres, Michaelis, Eichhorn, Plank, une crise intellectuelle et religieuse s'opéra dans l'âme de Stapfer. Plein de conscience, passionné pour la vérité, il fut bientôt obligé de reconnaître la fragilité d'un système qu'il s'était plu à considérer comme inattaquable; et parce que ce système était un système absolu et qu'il

fallait le prendre ou le rejeter en bloc, l'édifice s'écroulant dès qu'une pièce venait à manquer; la ruine fut complète et un doute angoissant remplaça la foi des jeunes années. Douloureuses, mais peut-être bien heureuses expériences auxquelles beaucoup sont appelés !

Stapfer ne prit pas son parti de cet état d'incertitude, indigne d'une âme qui a quelque amour pour la vérité. Il chercha, il étudia encore, il refit sa croyance, il recouvra sa foi, et combien plus ferme, plus joyeuse, plus vivante que jadis! Or, l'instrument dont Dieu se servit pour ramener le jeune savant sur le chemin de l'Évangile, ce fut la philosophie de Kant. C'est l'auteur de la *Critique de la raison pure* et de la *raison pratique* qui apprit à Stapfer les limites de notre faculté intellectuelle et la puissance de notre faculté morale. Stapfer, dès lors, n'appela plus seulement la raison au conseil, mais il laissa surtout à la conscience la décision suprême dans la question de la révélation. Aussi, ne nous étonnons pas du respect et de la gratitude que le nouveau croyant manifeste pour le fondateur de la philosophie moderne. Stapfer étudia sans cesse les ouvrages de ce grand penseur et jusqu'à sa mort, il ne cessa de s'inspirer de sa méthode.

A partir du moment où Stapfer eut recouvré sa foi, elle ne fit que se développer et s'affermir dans son âme. Placé, à Paris, au milieu ou à la tête de la plupart des associations évangéliques, le pieux chrétien marcha de progrès en progrès dans la sanctification. On reconnaît, dans quelques-uns de ses discours d'un âge plus avancé, un christianisme plus accusé et plus incisif qu'au début de sa victoire spirituelle. Toutefois un seul et même principe a dirigé constamment notre auteur; c'est tou-

jours la conception morale de l'Évangile, Jésus-Christ, idéal réalisé de l'humanité, qui est au commencement, àla fin et au milieu de sa vie chrétienne. Vinet est donc tout à fait dans la vérité quand il nous parle de cette unité de la carrière de Stapfer, et quand il peint en termes si touchants la piété de son vénérable ami. « Dans l'enceinte d'une foi commune, plusieurs s'affectionnent à quelque aspect particulier de la vérité, où la vérité tout entière se réfléchit, d'où la vérité ressort tout entière. Une de ces lumières brilla sur toute la carrière de M. Stapfer et fut pour lui l'étoile du matin et l'étoile du soir. La personnalité humaine de Jésus-Christ, envisagée comme la réalisation divine du type de la perfection morale ou comme l'incarnation de sa suprême justice, domina toutes les révolutions de sa pensée et même toutes les phases de sa théologie. Cette manière de concevoir ou plutôt de connaître le Christ, avait imprimé à la piété de M. Stapfer un caractère particulier de tendresse. Pour tant d'autres, même des mieux convaincus, Jésus-Christ est pour ainsi dire un fait; pour notre ami, Jésus-Christ était, sans préjudice du mystère ineffable de son apparition, une personne aussi réelle, aussi distincte qu'il avait pu l'être pour cette femme qui, en un jour mémorable, répandit sur ses pieds des parfums et des fleurs. Il chérissait comme le frère le plus généreux et le plus dévoué celui qu'avec toute l'Église il adorait comme un Dieu; sa voix, quand il parle de cet être profondément aimé, tremble tout à la fois de crainte, de douleur et de joie; et l'éloquence de son amour, où l'enthousiasme se contient dans le respect, a des inflexions que nous n'avons retrouvées chez aucun autre écrivain. Cette vue et cette impression

donnent un caractère presque inimitable au sermon sur la dignité de Jésus, prêché et publié à Berne en 1797. Cet écrit où la foi de l'auteur, s'élevant autant au-dessus de la philosophie, que sa philosophie s'élevait au-dessus d'une orthodoxie de formules, exprimait des idées qui, même de nos jours, peuvent passer pour nouvelles. On a dû cependant s'étonner alors un peu plus qu'on ne le ferait aujourd'hui, en lisant des paroles comme celles-ci : « La foi religieuse est un état moral, un état complexe, résultant du concours actif et harmonique de toutes les forces de l'âme. »

Ce caractère de la foi et de la théologie de Stapfer persiste avec la même puissance à tous les moments de sa carrière. Même lorsque les temps sont le plus animés, que notre auteur parle avec une vivacité émue, qu'il veut attaquer ou se défendre, lorsqu'il écrit, par exemple, sur l'opportunité des confessions de foi, sur les exigences de l'enseignement théologique ou sur les reproches de mysticisme et d'étroitesse qu'on adressait à la société des Traités religieux ; là encore nous retrouvons la même conception éthique de l'Évangile, et plus Stapfer veut accuser et faire ressortir les doctrines vitales, plus le côté moral apparaît. Ainsi : « Mais si les personnes qui croient apercevoir les indices du mysticisme dans nos traités, détournant ce mot de sa signification primitive, entendent par mysticisme les doctrines qui, selon nous, sont des doctrines distinctives et vitales du christianisme, — (à coup sûr, c'est ici que l'auteur va insister sur le caractère spécial de l'Évangile, et voyez combien toutes les doctrines sont essentiellement des faits moraux !) — telles que la nécessité de devenir une nouvelle créature en Christ, pour être admis

dans la cité de Dieu, la justification par la foi, la régénération par la grâce divine, la conversion enfin, mot dur à l'oreille de l'homme, parce qu'il commande, dans ses maximes et dans ses sentiments, une révolution qu'il voudrait pouvoir s'épargner en les remplaçant par une demi-réforme ou par des compensations encore plus impuissantes et trompeuses ; si c'est là ce dont on blâme surtout la répétition dans nos traités, nous passons condamnation et nous nous déclarons mystiques avec les apôtres de Jésus-Christ» (t. II. p. 204).

Et encore, à propos des exigences de doctrine chez le pasteur et chez le professeur : « On se tromperait beaucoup, si l'on cherchait l'origine de tant de lumières et de biens, dans une orthodoxie purement doctrinale. Non, ce que nous demandons aux hommes chargés de former les ministres de l'Évangile, ce que nous considérons comme le guide le plus sûr et le principe vital de l'enseignement religieux, c'est ce qu'un homme aussi admiré par ses talents que révéré pour son caractère, (Cajetan de Weiller, directeur des études à Munich) a si bien appelé l'orthodoxie du cœur et qu'il trouve dans le sentiment qui s'attache uniquement au Christ » (t. II. p. 556).

La science de Stapfer était fort étendue. Les quelques morceaux théologiques que nous possédons de lui (les Observations sur le livre de Straus ; le Fragment de critique sur une prétendue sentence de Pilate, à propos d'une lettre de M. Isambert ; le Coup d'œil sur l'Allemagne théologique, lors de la fondation des journaux *Evangelische Kirchenzeitung*, de Hengstenberg, et *Tubinger Zeitschrift für Theologie*, de Steudel, etc.) montrent à quel point notre apologète était au courant

de la pensée moderne, et possédait les questions capitales. En philosophie et en littérature, Stapfer faisait autorité et sa parole était recherchée par tous les grands esprits du temps. Il a malheureusement peu écrit: outre que sa santé ne lui permettait pas toujours ce travail pénible, il ne s'y sentait pas porté. Un de ses amis nous dit, qu'il se donnait lui-même, en plaisantant, le nom de *graphophobe.* Mais en revanche, il paraît que dans les conversations avec les penseurs de l'époque, le philosophe chrétien semait, à pleines mains, les idées fécondes et les aperçus lumineux; il avait connu la pensée dernière de Maine de Biran, et la mort de cet ami fut considérée par lui comme « une calamité ». Nous sommes heureux de posséder les discours qu'il prononça aux divers anniversaires des sociétés religieuses. La plupart sont des traités apologétiques d'une haute portée. « Chaque fois qu'il avait parlé, nous dit Vinet, un trait de lumière tombait sur une face obscure ou peu éclairée de l'apologétique chrétienne ». Les éditeurs ont mis sous la rubrique *Apologétique chrétienne* seulement le beau discours prononcé à Berne, mais presque tous les discours de Paris doivent s'y ranger, et nous puiserons dans les uns comme dans l'autre la pensée de Stapfer sur la science du salut.

Notre tâche est ici facile. L'apologétique de Stapfer est l'apologétique interne et morale. Elle consiste à présenter Jésus-Christ, idéal réalisé de la perfection, à la conscience humaine qui le reconnaîtra pour Sauveur. Nul autre moyen n'est indiqué, par notre auteur, pour pénétrer dans le sanctuaire de la foi. Il n'y a pas un discours, pas une parole qui ne porte l'empreinte de ce caractère éthique, et nous ne trouvons pas l'ombre

d'intellectualisme ou d'apologétique extérieure dans les travaux de ce penseur chrétien. La foi est toujours un état moral, l'Évangile une régénération, le moyen de se l'approprier, non l'intelligence, mais la conscience. Ces idées sont dans tous les discours et voici comment elles sont ordinairement exprimées:

«La conscience est le centre, le pivot, le foyer, le flambeau, le principe vivifiant de l'existence humaine; ses arrêts, organes du jugement suprême, font nos légitimes joies et nos plus poignantes douleurs, ils prononceront en définitive sur notre sort dans l'éternité. La certitude de ses oracles est égale à leur autorité... Quand il sera descendu au fond de sa conscience, l'homme y trouvera un révélateur et un défenseur de l'Évangile; car l'Évangile confronté avec la conscience, après l'avoir rétablie dans sa pureté et dans la plénitude de son énergie, se fera reconnaître pour son interprète authentique» (t. II, p. 288 et 289.)

Voilà le fond général de l'apologétique de Stapfer, l'idée essentielle que nous rencontrons dans tous les développements. Souvent des traits particuliers se présentent aussi, intéressants et lumineux; ainsi, la pensée, que, dans l'Évangile seulement, nous est offerte l'union de l'idéal et du réel. «Il nous donne dans un seul fait, unis indissolublement, la réalité et l'idéal; il a réalisé l'idéal et idéalisé la réalité. C'est l'Homme-Dieu qui a accompli cette union. Comme en lui s'embrassent la justice et la bonté, la miséricorde et la sainteté divines, en lui aussi se pénètrent mutuellement et se confondent la vérité de l'idée et l'actualité du fait. En lui est la vérité entière; il est la vérité. Il représente, il a réalisé en lui les rapports du monde invisible et de

l'univers sensible. Présentant dans sa personne l'image de la soumission absolue de toutes les puissances matérielles sous la loi de perfection idéale et de sainteté, il a, sous la forme humaine, manifesté une vertu toute divine, et dévoilé le type sans pareil d'une perfection idéale» (t. II, p. 411).

Ou bien, c'est l'union, en Christ, de l'indépendance de l'individu et du dévouement sans bornes à l'intérêt social et humanitaire. «Il a posé la base de deux principes, incompatibles en apparence, mais l'un et l'autre d'une portée infinie et d'une énergie illimitée. Il a proclamé la grandeur et le prix absolu de la personne, et en même temps fondé la doctrine du dévouement de la personne à la gloire de Dieu et à la félicité des hommes» (t. II, p. 419).

Toujours le Sauveur, comme personne vivante, est l'âme de la foi de Stapfer. Notre apologète n'aime pas l'abstraction, ou reconnaît le disciple de Kant et le philosophe de la conscience. Ainsi, après sa vigoureuse réfutation de Strauss, il s'écrie : «Abandonnerons-nous le roi de gloire pour une abstraction, le prince de vie pour une idée ?» La réalité joue toujours un grand rôle dans la conception de notre auteur, il voit partout l'organisme où la vie circule; ainsi, il ne peut souffrir qu'on regarde la Bible pièce à pièce, verset par verset, au lieu de la considérer dans son ensemble: «La micrologie, pratiquée à la façon de Strauss, est un éteignoir et n'enfante que des négations stériles».

Le discours que les éditeurs et Vinet semblent nous donner comme l'expression plus particulière de l'apologétique de Stapfer, nous révèle le caractère éthique d'une manière encore plus accusée, parce que nous y

trouvons le développement progressif de la preuve, tandis que dans les discours anniversaires elle n'était présentée que fragmentairement.

Ce discours a pour sujet la « mission divine et la nature sublime de Jésus-Christ, déduites de son caractère » et pour texte « Celui qui m'a vu a vu mon père » (Jean XIV, 9).

Voici l'occasion et l'esprit de cette publication : « Plusieurs hommes, admirateurs éclairés du christianisme, qui éprouvaient, ainsi que moi, le besoin d'une évidence en faveur de sa divinité, qui fut indépendante des recherches d'une savante érudition historique, ont cru trouver dans ce sermon une suite d'idées qui conduisait à ce but, plus vite et plus sûrement que d'autres voies tentées ou indiquées par les défenseurs de la religion chrétienne ».

Cette voie nouvelle, c'est Jésus-Christ présenté à la conscience et non à la raison exclusivement. Le discours a deux parties : dans la première est exposé le caractère de Jésus-Christ ; dans la seconde, les conséquences qui découlent de ce caractère.

Toutes les facultés supérieures de l'homme, ou bien excitent notre admiration, ou bien gagnent notre affection, ou bien encore, commandent notre respect. Or, dans la divine image de Jésus-Christ, contrairement à l'expérience que nous faisons sur les autres hommes, nous voyons réunies dans un ensemble harmonieux toutes les belles qualités qui font naître et développent en nous les trois sentiments de l'admiration, de l'amour et de la vénération. Mais c'est sur les dernières qualités, c'est-à-dire sur les qualités morales, que l'orateur insiste plus particulièrement. Devant la sainteté de Jésus-

Christ «la meilleure partie de nous-même s'émeut, l'étincelle de la divinité s'allume en nous; nous sentons dans le fond le plus intime de notre nature que l'accomplissement sacré de la loi est le but de la création de l'homme. Ici la langue humaine est obligée de se taire, et c'est à toi, ô conscience, suprême législatrice, que nous remettons le soin d'achever cette image de ta main sûre et infaillible ».

La contemplation de la vie de Jésus ne peut nous laisser insensibles: plus nous la méditons, plus elle nous apparaît comme divine et portant en elle-même la preuve de sa vérité. Il faut donc conclure «à la mission divine et à la nature sublime de Jésus-Christ».

On le voit, c'est l'apologétique morale, et la fin du discours va nous montrer la tendance théologique de Stapfer, sa foi vivante, sa conception de la personne de Jésus-Christ, et sa pensée entière sur la preuve du christianisme. Nous ne saurions assez méditer de telles paroles :

« Sauveur et gloire de ta race, ô Rédempteur! étranger descendu du sein de meilleurs mondes, pour venir visiter une terre où règnent sans partage l'impureté et la misère; image de la sainteté à laquelle nous devons tendre et pour laquelle seule il valait la peine que la main créatrice nous tirât du néant, ô toi qui nous a rendu la divinité aimable et l'humanité respectable, heureux sans doute le siècle qui t'a vu et entendu. Mais plus heureux encore sera le siècle qui ressentira complétement l'influence régénératrice de ta religion, et qui se pénétrera tout entier de ta grandeur.

«Heureux furent les compagnons de tes destinées terrestres, qui contemplèrent ta gloire, une gloire telle

qu'est celle du Fils unique du Père, plein de grâce et de vérité! Mais plus heureux encore ceux qui croient en toi et qui obtiennent la vie éternelle!

« Heureux furent les témoins de tes œuvres éclatantes, qui, convaincus de ta divine mission, s'écrièrent: Ici est le doigt de Dieu ! Plus heureux encore ceux qui ayant un sens pour comprendre la sublimité de ton caractère, reconnurent le Père en ta personne et firent cette confession : Ici est l'image de Dieu. Mais beaucoup plus heureux encore seront les chrétiens des siècles à venir, si, s'occupant moins des recherches curieuses sur les rapports mystérieux que tu soutiens avec le Père, ils s'efforcent davantage de graver ta divine image dans leurs cœurs.

« Heureux sont ceux qui par la réflexion ont conclu de tes miracles ta divine descendance du Père. Mais plus heureux encore ceux qui lisent sur les traits de ta face divine la lettre de créance qui t'a accrédité auprès des hommes, et qui la retrouvent dans leurs propres cœurs ».

Belles paroles à recueillir et à conserver précieusement dans nos âmes! pieux et profonds avis que notre foi et notre science doivent se garder d'oublier jamais! Quelle influence heureuse et bénie une individualité, comme celle de Stapfer, devait exercer sur le monde, sur l'Église, et plus particulièrement sur le réveil religieux! On peut dire de sa mort ce qu'il disait de celle de Maine de Biran, qu'elle a été pour nous une calamité. Stapfer s'endormit paisiblement au Seigneur le 27 mars 1840. Nous sommes de l'avis de Vinet : cette mort sans apparence nous touche profondément et l'humble paix est aussi, selon nous, l'ornement le plus magnifique de cet instant solennel.

CHAPITRE III.

SAMUEL VINCENT.

Le nom de ce penseur chrétien grandit tous les jours, et l'influence légitime que ses vues sont appelées à exercer ne fait que s'affermir et que s'étendre. C'est justice; car pendant qu'il était à la peine, Samuel Vincent partagea le sort de beaucoup d'esprits supérieurs. Il ne fut pas ignoré, mais il ne fut pas compris.

Une explication est ici nécessaire. Certainement la ville où la vie entière de ce pasteur s'est écoulée et l'Église dans laquelle il exerça son ministère, surent apprécier ses hautes qualités d'esprit et de cœur[1]. Certainement, dans le monde littéraire, quelques maîtres de l'opinion publique, en particulier M. Guizot, eurent en grande estime le penseur protestant. Dans la sphère religieuse, des intelligences supérieures rendirent hommage à ses travaux théologiques, et Vinet, associant le nom de l'auteur des *Mélanges* à celui d'Ancillon, de Villers, de Mme de Staël, et plus spécialement à celui de Stapfer, a exposé en ces termes les efforts de ces ces écrivains pour consacrer l'alliance de la philosophie avec la religion et de l'idée française avec l'idée germanique : « Un autre homme, prématurément enlevé à l'Église réformée de France, Samuel Vincent, de Nîmes, partageait avec Stapfer cet honneur. Grâces à leurs soins, le ban est rompu, les communications sont rouvertes. La religion, pas plus que la philosophie,

[1] Voir, en tête des *Méditations*, la notice sur Samuel Vincent, écrite avec sympathie et distinction par son ami, mon honorable collègue, M. le pasteur Fontanès, de Nîmes.

ne saurait désormais faire abstraction de l'Allemagne. » Enfin, dans les églises protestantes, le nom du pasteur de Nîmes était assez répandu et ses écrits, en un temps où la littérature théologique était assez pauvre, ne pouvaient manquer d'attirer sur lui l'attention.

Samuel Vincent ne fut donc pas ignoré; il fut même apprécié à sa valeur par un petit nombre. Et cependant nous avons la conviction qu'il ne fut généralement pas compris. Dans le grand public où il fut surtout connu par sa discussion avec Lamennais, on vit en lui beaucoup trop le ministre d'une religion qui plaide pour sa cause compromise et on ne vit point assez le penseur chrétien qui cherche hardiment et saintement la vérité. Dans le monde protestant surtout, Vincent fut mal jugé. Les uns le considérèrent comme un rationaliste des opinions duquel il fallait quand même se garder, les autres crurent distinguer en lui un esprit tempéré, qui se contenterait de l'amoindrissement de certains dogmes et de l'acceptation inoffensive de quelques règles de morale: très-peu s'aperçurent que Vincent n'était déjà plus du passé ni même du présent, mais qu'il était l'homme de l'avenir. Sous ce rapport, je suis complétement de l'avis d'un ami[1] sur lequel Vincent a exercé une grande influence, et qui me paraît avoir très-bien apprécié la position de ce théologien vis-à-vis des anciens partis. « Dans l'acception vulgaire, dit-il, on entend par la révélation un certain nombre d'idées, un enseignement qui se recommande par des arguments d'un genre exceptionnel, par des miracles et des pro-

[1]Ernest Fontanès. Voir son article sur Samuel Vincent, étude pleine de saveur chrétienne, insérée dans le *Disciple de Jésus-Christ*, mars et avril 1858.

phéties. Cette doctrine tombée du ciel, qui dépasse et confond l'intelligence humaine, doit être contenue dans un livre qui la protége contre toute altération, et la Bible est transformée en un code de doctrine. Que la doctrine qu'on y découvre soit plus ou moins orthodoxe ou rationaliste, peu importe, on est d'accord sur le caractère du livre, sur son but et sur l'autorité qu'on lui attribue. C'est dans les limites de ce *biblicisme* que s'est livré le combat entre les deux tendances du protestantisme français. D'une part, on relevait avec enthousiasme les formules du passé, essayant de galvaniser la dogmatique vieillie de nos pères, et se bornant, pour toute démonstration, à amonceler des passages pris indistinctement dans tous les livres de l'Écriture, et interprétés avec toute la rigueur de la lettre. De l'autre côté, on s'est contenté d'amoindrir ces affirmations excessives, de s'élever contre les exagérations, et avec la même impatience on a crié victoire, parce qu'il s'était rencontré quelques textes favorables à une doctrine plus mitigée. Cette opposition n'a guère été, pour emprunter le langage de l'orthodoxie, que la protestation de l'*homme naturel*, protestation insuffisante pour créer une vie nouvelle et régénérer la théologie, mais qui dénonçait des lacunes et des erreurs dans les formules du passé. Il serait injuste de vouloir classer Vincent dans l'un ou l'autre de ces partis; un autre esprit l'animait et l'engageait dans des voies nouvelles».

Vincent ne pensait pas autrement des systèmes du passé. Qu'on lise sa remarquable méditation sur « la chair et l'esprit », et on en sera convaincu. « J'ai toujours dit que le rationalisme et le supranaturalisme, tels qu'on les entend encore presque partout, se ressem-

blent en plus d'un point. C'est toujours l'idée qui descend de sa hauteur, qui sort des profondeurs de l'âme où elle est vivante, spontanée, spirituelle, céleste, pour se figer dans des faits ou dans des raisonnements. »

La pensée du théologien protestant ne put donc pas immédiatement porter ses fruits. Cette pensée a été une semence. Elle germe aujourd'hui et, nous l'espérons, elle se développe. Lorsqu'elle fut jetée dans le champ spirituel, les esprits n'étaient pas préparés. Toutes les expériences sur les systèmes anciens n'étaient pas faites, les passions étaient trop excitées, des malentendus déplorables et des préjugés, qui ne l'étaient pas moins, empêchaient de s'entendre. Vincent avait le sentiment très-vif de cette situation. En homme supérieur, il en éprouvait une douleur vraie, mais il se résignait, soutenu par une ferme espérance. Nulle part cette vue du présent et de l'avenir n'est exprimée en termes plus caractéristiques qu'à la fin du dixième volume des *Mélanges*. L'écrivain dépose la plume et dit : « J'ai écrit cinq ans, compris du plus petit nombre. Les esprits n'étaient point préparés, et j'ai dû en blesser plusieurs. Mais l'avenir me fera mieux comprendre. Des hommes supérieurs développeront ce que je n'ai fait qu'indiquer. Ils me passeront sur le corps; mais j'aurai du moins le mérite d'avoir le premier ouvert la brêche quand il y avait quelque dévouement à l'oser. Je sens mieux que personne ce que je vaux et ce qui me manque. J'ai fait ce que j'ai pu; j'ai fait ce que j'ai dû: Le temps et la Providence décideront du résultat. »

Ces nobles paroles nous touchent profondément. Et aujourd'hui que le temps et la Providence ont décidé

du résultat, nous pouvons dire que Samuel Vincent a été, au milieu de nous, un de ces initiateurs puissants à cette théologie de la conscience chrétienne, dont Schleiermacher, en Allemagne, a été le père, que Vinet a popularisée dans nos Églises, et à laquelle, c'est notre espérance, appartient l'avenir [1].

Ce n'est pas du premier coup que Vincent arriva à la conception morale de l'Évangile. Il s'opéra chez lui une crise intellectuelle qui n'a pas été assez remarquée et qui est d'autant plus sensible qu'on connaît plus à fond ses ouvrages. Le savant écrivain ne paraît jamais avoir éprouvé d'ébranlement intérieur dans sa croyance au christianisme, en tant que révélation surnaturelle et historique : il n'est pas passé par ces orages de l'âme qui ont agité et retrempé la vie de puissants théologiens. Dès les premiers pas dans la carrière, nous le trouvons très-supranaturaliste, et cette conviction en la divinité de l'Évangile ne l'a jamais abandonné. Le changement qui a eu lieu dans ses principes ne consiste donc pas dans le passage de la foi au doute ou du doute à la foi, mais bien dans le passage d'une conception intellec-

[1] Si Samuel Vincent est aujourd'hui mieux compris, ne peut-on pas dire qu'il est forcément plus ignoré? Ses ouvrages en effet sont très-rares, ou pour mieux dire, ils ne se trouvent plus dans la librairie. Les *Méditations* sont épuisées: il reste à peine quelques exemplaires des *Vues sur le Protestantisme*, les nombreux volumes des *Melanges* et autres travaux sont seulement entre les mains d'un petit nombre de personnes. Il faudrait faire pour Vincent ce qui a été fait pour Stapfer et pour Vinet, réimprimer les ouvrages épuisés, recueillir les morceaux les plus remarquables disséminés dans les recueils, et y ajouter les manuscrits propres à voir le jour Ce vœu, qui n'est pas le mien seulement, mais celui d'un grand nombre, et que j'ai eu déjà l'occasion d'adresser, dans l'intimité, à la famille de notre savant collègue, je le renouvelle ici publiquement, et j'ai l'espérance qu'il sera entendu et réalisé pour le bien de tous.

tuelle et extérieure de la révélation à une conception intérieure et morale. Au commencement, Vincent se tient tout à fait à l'ancien point de vue. Le christianisme est pour lui surtout une doctrine : pour être sûr de la vérité de cette doctrine, il faut qu'elle soit garantie et légitimée par des arguments exceptionnels. Le savant pasteur en est, en apologétique, à Chalmers, et, en morale, à W. Paley, auteurs très-estimables dont il traduit les ouvrages dans notre langue. Cette manière extérieure de comprendre l'Évangile et par suite d'en administrer les preuves, domine la pensée de notre théologien au moins pendant les dix à douze premières années de son ministère.

Plus tard, la conception est changée et la révolution spirituelle est complète. Le christianisme de Vincent est tout à fait sorti des ornières de la théologie extérieure et repose d'aplomb sur Jésus-Christ. L'Évangile n'est plus une doctrine simplement, mais une énergie. Il ne se prouve pas par des moyens plus ou moins étrangers à son essence, mais il se légitime par sa propre vertu. Le sens par lequel nous le saisissons, ce n'est pas l'intelligence, mais la conscience. Il ne consiste pas en tel précepte, en tel dogme, en telle cérémonie, mais en une personne, et pour le définir, «un seul mot suffit : Le Christ!» Cette révolution spirituelle est pour le penseur chrétien une source de joie et de force. Assurément il n'a jamais manqué d'entrain, et on peut dire de Vincent qu'il a toujours été ferme et libre en sa voie. Mais dès que cette conception morale a pénétré dans son esprit et dans son cœur, il est autrement puissant et entraînant, sa voix résonne en accents plus sympathiques, sa pensée vient chercher la nôtre avec plus d'amour, son émotion

éclate avec une éloquence plus intime et plus saisissante. Jamais le traducteur de Paley ou de Chalmers, s'il n'y avait eu ce progrès dans son âme, n'aurait écrit les *Méditations*.

Or, ce fut l'étude de Kant qui opéra ce changement dans la conception théologique de Vincent. Cette philosophie « si profonde et si noble, » comme il la désigne, lui fit saisir le point central de la vie, la conscience, et en même temps elle lui révéla les limites de nos facultés intellectuelles. On comprend combien la *Critique de la raison pratique*, telle que nous l'avons esquissée plus haut, dut s'emparer avec puissance de l'esprit du penseur chrétien. C'est à ce point où convergent et d'où rayonnent toutes les forces de l'âme que notre apologiste désormais s'adressera. C'est le cœur de la place. Quand Christ y sera établi, la victoire sera gagnée. Et comment s'y établira-t-il? En subjuguant la conscience par l'admiration, par la reconnaissance et par l'amour. Kant ramena donc notre théologien à l'essence même de la vie morale, et Schleiermacher, dont l'influence n'est pas douteuse sur l'auteur des *Méditations*, contribua à le ramener à l'essence même de la vie religieuse.

Le développement que nous venons de signaler dans Vincent n'a pas échappé à son biographe. Mieux à même que personne d'apprécier, chez son ami, ce progrès spirituel, M. Fontanès nous dit en termes excellents. « Mais bientôt les traces d'un nouveau développement se firent remarquer. En 1822, M. Vincent annonce avec éloges le journal de Schleiermacher, Lücke et de Wette: il donne des extraits de Kant et cite les écrits d'Ancillon. Dès ce moment, on voit en lui une disposition de plus en plus marquée à ramener l'homme

au dedans de lui-même, à rechercher ses sentiments les plus intimes pour les exposer comme le véritable appui de la religion et de la morale. A dater de cette époque, il y a dans ses publications plus de profondeur, quelque chose de plus senti, de plus vivant, une tendance plus prononcée à mettre le christianisme en rapport avec les faits de conscience et les besoins de notre âme. Sans cesser d'appeler la réflexion et la science au secours de la religion historique et de la théologie, il pénètre plus avant dans la nature humaine, il passe des idées au sentiment qui les a produites, et il tire du cœur une foi palpitante de vie et de fécondité. Telle est la seconde phase, le second moment de sa carrière théologique. » Nous trouverons donc la vraie pensée apologétique de Vincent dans les *Mélanges de religion et de critique sacrée* (10 volumes de 1820 à 1825), dans les *Méditations religieuses* (1 volume 1839), et dans les *Vues sur le protestantisme en France* (2 volumes 1829).

Nous avons à considérer Samuel Vincent exclusivement comme apologète. Nous avons eu occasion de dire que c'était là d'ailleurs son caractère essentiel. Il est à remarquer que, comme Stapfer et Vinet, Vincent ne formule jamais d'une manière rigoureuse et logique ses opinions dogmatiques. Aussi on courrait grand risque de s'égarer en voulant le juger à ce point de vue. Souvent son idée du péché paraît très-pâle, d'autres fois elle est vigoureusement accusée. « L'âme mesure avec terreur l'énorme distance qui la sépare de ce modèle vénéré, auquel elle voudrait ressembler. Pour la première fois peut-être le péché lui apparaît avec toute son horreur. Et non-seulement le péché en général, mais le sien. « L'âme n'est complétement régénérée que

lorsqu'elle arrive à la conscience profonde et douloureuse du péché» (*Méditations*, p. 51 et 53). Quelquefois la dignité divine de Jésus-Christ paraît quelque peu effacée et compromise. Souvent elle est vivement relevée et en termes caractéristiques. « Vous connaîtrez Jésus; qu'importe le reste? Vous l'admirerez, vous l'adorerez; vous ferez plus, vous l'aimerez » (*Méditations*, p. 57). Il y a, je crois, de très-grandes difficultés dans l'appréciation des doctrines théologiques des écrivains qui n'ont pas formulé de système dogmatique, et on s'expose aisément à être injuste envers eux, sans le vouloir. Mais c'est d'apologétique qu'il s'agit, et alors nous rencontrons un terrain ferme sur lequel notre jugement peut très-bien s'établir.

L'Évangile, dit Vincent, est une économie de grâce et de régénération. Il est un don de la charité infinie, un acte extraordinaire de Dieu dans l'histoire, un miracle d'amour. Il est tout entier dans la personne de Jésus-Christ, qui est venu nous communiquer le pardon et la vie nouvelle. Jésus-Christ est le Sauveur, parce qu'il est la puissance du salut, nous arrachant à nos péchés, et nous ramenant auprès du Père. Il est au-dessus de l'humanité. Il est l'idéal que Dieu nous donne, il est notre frère et notre Seigneur. Sa divinité, c'est sa sainteté. « Jésus est l'idéal de l'humanité, non-seulement dans les phases de l'existence que les plans de Dieu lui réservent, mais dans les qualités que l'homme doit déployer pour y remplir dignement sa place. Toutes les vertus de l'homme parfait, toutes celles que le cœur peut pressentir, que la conscieuce peut imposer, que l'imagination peut rêver, que la plus forte volonté peut résoudre, il les a réunies dans son âme toute céleste, il les a manifestées dans sa vie toute sainte et toute pure...

C'est l'homme du temps et de l'éternité qui s'est révélé un instant au milieu de l'humanité dégradée, c'est l'homme dans toute sa beauté, tel que Dieu l'a voulu faire, sans défaut et sans tache, tout grand, tout bon, tout pur, tout actif pour le bien, tout aimable, tout saint. C'est l'homme tel que les cieux aspirent à le recevoir; et pourtant c'est encore un homme. Tout est divin dans cette vie; mais tout est humain aussi... C'est dans cette réunion, jusqu'alors et depuis lors inconnue, du plus parfait idéal avec la plus évidente réalité, que je trouve un des caractères les plus irrésistibles pour moi de la nature toute céleste et toute divine du Sauveur » (*Médit.*, p. 48).

Comment l'Évangile se fera-t-il accepter? Comment Jésus-Christ sera-t-il reconnu comme la vérité divine? En quoi consistera la démonstration du christianisme? En d'autres termes, quelle est l'apologétique de notre théologien?

L'Évangile se fera accepter par son harmonie avec les aspirations de la conscience. Jésus-Christ, en se montrant, entraînera l'adhésion de l'âme. Le christianisme se légitimera par sa propre vertu. L'apologétique est essentiellement morale. Telle est la réponse de Samuel Vincent.

En effet, l'Évangile ne se prouvera point par la logique de la raison, mais par la logique autrement sainte et supérieure du cœur et de la conscience. « Mais s'il y a dans l'Évangile un trésor inépuisable de sanctification, de lumière et de vérité, comment l'homme parvient-il à se l'approprier? Est-ce par le raisonnement? Est-ce par le sentiment? S'il y a eu des saints et des martyrs, si nous voyons de nos jours des hommes que le christia-

nisme ennoblit en leur inspirant une foi qui fait plus que transporter les montagnes, comment cette foi leur est-elle venue? Est-ce par la discussion des témoignages? Est-ce par l'accumulation des preuves? Est-ce par les réponses triomphantes aux innombrables objections? Tous les mystères de l'histoire primitive sont-ils dissipés? Toutes les difficultés sont-elles résolues? Non, ce n'est point par là que nous arrive la foi. Ici l'expérience parle assez haut: ceux qui ont cherché la foi sur ce chemin n'ont rencontré que le doute. Mais la grande figure du Christ surmonte ces difficultés et ces mystères de toute sa divinité. Il parle à notre cœur, et notre cœur lui répond. Il connaît tous les secrets de notre âme, et notre âme se laisse instruire. A cette voix puissante nous croyons, parce que nous sentons, parce que nous aimons, parce que nous devenons meilleurs» (*Médit.*, p. 321). «C'est là ce *témoignage de l'esprit* qui, j'en suis persuadé, fait plus de chrétiens par le monde que n'en peuvent faire les apologétiques les plus savantes. C'est là cette foi qui vient de la foi, c'est-à-dire non point du jeu mécanique de la pensée dans l'argumentation, phénomène qui se passe à la superficie de l'âme, mais du fond de l'âme elle-même, de ses besoins, de ses tendances, de ses lois; en un mot, de ces choses qui ne se démontrent pas, mais qui sont» (*Vues*, t. II, p. 108).

Cependant une preuve extérieure, en dehors de l'essence même du christianisme, n'est-elle pas nécessaire pour confirmer la divinité de l'Évangile avant d'en connaître le contenu? Le miracle, le témoignage, la prophétie, par exemple? J'ai déjà dit que Vincent était très-affirmatif sur le surnaturel et sur les faits extraor-

dinaires de la Révélation. « Je suppose que mes lecteurs auront embrassé le parti supranaturaliste, c'est-à-dire auront cru à la possibilité d'une révélation surnaturelle et par conséquent miraculeuse. C'est l'opinion que je partage. » Notre apologéte estime que « dans ce monde où nous marchons sur les débris et les monuments des miracles qui ont précédé et rendu possible notre apparition sur la terre, » les miracles évangéliques n'ont rien qui doive choquer les lois de la raison : mais la préférence de Vincent est très-marquée en faveur de « ces preuves qui se tirent des faits moraux : elles vont plus avant dans le cœur ; elles parlent plus fortement à l'âme ; elles sont plus religieuses ; elles sont historiquement beaucoup plus fortes. » Le premier, le grand miracle, c'est la sainteté de Jésus-Christ, idéal de l'humanité.

Mais nous parlons de deux sortes de preuves, quand au fond, pour Vincent, il n'y a qu'une seule preuve, car il n'y a qu'un point par lequel l'homme puisse être saisi par Christ. « Ce point existe, et il peut être trouvé. Il est dans l'âme humaine un point où se trouve le contact de la plus haute moralité avec la foi religieuse la plus complète ; un point où viennent se confondre l'intelligence et la volonté, la nature et la liberté ; où le christianisme d'un côté et le monde moral de l'autre viennent se rattacher à l'homme pour le relever à ses propres yeux ; un point où le présent s'efface devant les premiers rayons d'un éternel avenir ; un point culminant d'où découlent, en sens divers, la vertu, l'espérance, le christianisme et Dieu même. C'est là qu'est tout l'homme... C'est sur ce point qu'il faut se placer et l'on est maître de tout. Ce point n'est autre que la conscience » (*Vues*, t. II, p. 166).

Or, Jésus-Christ s'empare de nous parce qu'il s'empare de ce point central. Mis en présence de la conscience, Jésus-Christ la réveille et la subjugue. Le simple regard jeté sur sa personne suffit pour nous faire dire : Voilà l'homme et voilà Dieu ! Toutes les autres preuves peuvent corroborer celle-là, mais celle-là est la preuve unique, la preuve efficace, la preuve fondamentale. Vincent exprime toute son apologétique dans ces paroles éloquentes :

« Que je méconnaisse l'excellence de ma nature ; que j'aie vu dans ma vie seulement des plaisirs à goûter, des besoins ou des passions à satisfaire ; et que la grande figure de Jésus vienne tout à coup frapper mes regards ; que je contemple cette vie supérieure à la terre, cette tendance inflexible vers un ordre meilleur, cette force et cet amour, cette pureté et cet abandon, ce pressentiment du ciel et de Dieu, que tout décèle jusque dans ses moindres paroles : surpris, touché, attendri, gagné, je me suis en quelque sorte révélé à moi-même ; je retrouve tout dans mon propre cœur, et je m'écrie plein d'une vie nouvelle : Voilà l'homme. Parmi ces trésors de grâce, que l'Évangile récèle et qui sont si puissants pour changer l'esprit de l'homme en le redressant vers les cieux, qui pourrait ne pas placer en première ligne les cieux eux-mêmes s'abaissant vers la terre et se réalisant devant nous, par la vie du Sauveur des hommes ?

« Et ce n'est pas seulement de l'homme dans son excellence idéale que le christianisme nous a donné le sentiment, c'est de Dieu. Pour la première fois, dans les pages de l'Évangile, le Dieu dont l'homme a besoin, le Dieu qu'il ne peut repousser, le Dieu de l'amour, de l'ordre et de la pureté, le Dieu qui est le couronne-

ment et le chef du monde invisible, fût présenté à l'homme tel qu'il peut et doit le recevoir, tel que sa conscience l'invoque, tel que son cœur le pressent, et non un Dieu créé par le monde visible et par les besoins de la sensualité. Après avoir dit: Voilà l'homme! en contemplant le Sauveur, qui pourrait ne pas s'écrier après l'avoir entendu: Voilà Dieu!» (*Médit.*, p. 183.)

Cette page nous expose fidèlement l'apologétique de Samuel Vincent. Le vrai principe de l'apologétique morale est le sien: mettre l'âme en contact immédiat avec le Sauveur. Nous exprimerons, en terminant, un regret dans lequel se résumera toute notre critique· C'est qu'en face de Christ, notre apologète nous ait montré de préférence la conscience joyeuse de retrouver ses titres de noblesse, avant de nous la montrer accablée sous la douleur de les avoir perdus. Ce n'est pas tout simple pour la conscience de retrouver son idéal, il y a là, pour elle, quelque chose de redoutable, et elle doit être plus que surprise, touchée, attendrie, gagnée, en disant: Voilà l'homme! elle doit être aussi craintive et humiliée. Je ne prétends pas que ce côté de la crainte et de l'humiliation soit absent de l'apologétique de Vincent: J'estime seulement qu'il n'y est pas assez relevé. Nous avons entendu l'auteur des *Méditations* nous parler de « la douleur et de l'horreur du péché, en face de Jésus-Christ.» Voilà l'élément, l'élément de la condamnation et du pardon, que nous aurions voulu voir plus en saillie dans l'exposition de notre théologien, et qui aurait donné à son apologétique cette saveur amère mais fortifiante, ce je ne sais quoi d'incisif et de tragique qui fait la puissance et la gloire immortelle de l'œuvre de Pascal.

Telle qu'elle est, l'œuvre de Vincent est une œuvre

qui a droit à toute notre gratitude. C'est l'œuvre d'une âme jalouse d'idéal et aspirant avec énergie au monde supérieur; c'est l'œuvre d'une intelligence élevée, qui regarde de haut et sait voir profond dans l'avenir; c'est l'œuvre d'une conscience que Jésus-Christ a secouée, a saisie, a subjuguée pour la vie des cieux: et, pour parler avec un historien[1] dont la voix fait autorité, c'est l'œuvre « d'un grand esprit et d'un cœur généreux. »

CHAPITRE IV.

ALEXANDRE VINET.

Si nous avons été heureux, en commençant cette exposition de l'apologétique réformée, de rencontrer une figure aussi noble et aussi pure que celle de Duplessis-Mornay, il nous est doux, en la terminant, de pouvoir arrêter notre pensée sur une personnalité aussi grande et aussi bienfaisante que celle d'Alexandre Vinet. Ce que notre génération a reçu de lui, qui le pourrait dire? Des écrits de ce penseur, « dont le nom mérite d'être mis à côté des plus grands[2] », il est sorti pour tous non-seulement une lumière, mais aussi une vertu. Il en est de sa parole comme d'un foyer qui éclaire à la fois et qui réchauffe. Et pourtant les livres de cet éminent chrétien ne peuvent nous le révéler tout entier. «Pour ceux qui ont connu Vinet, nous dit son biographe[3],

[1] M. de Félice, *Histoire des protestants de France*. Ce livre est devenu classique parmi nous, et nous nous en réjouissons: car il en est digne à tous égards, non-seulement par la perfection de la forme, mais surtout par la justesse et par l'élévation des appréciations historiques.

[2] M. de Félice, *Histoire des protestants de France*.

[3] M. Edmond Scherer, *Alexandre Vinet*.

qui fut son ami, il est un souvenir qui domine l'admiration même avec laquelle ils contemplent son talent : c'est le souvenir de son caractère personnel. Le charme, disons mieux, la puissance de ce caractère résidait dans l'union d'une intelligence étendue et cultivée avec une pureté et une fermeté morale incomparable. Sa personne est l'une de celles qui restent dans la mémoire des hommes comme ayant reflété d'une manière toute particulière l'auguste expression du Maître; son œuvre a moins consisté dans ce qu'il a dit et dans ce qu'il a fait que dans ce qu'il a été. Le voir, c'était déjà une lumière et un appel. L'avoir connu est une bénédiction dont on doit reconnaissance à Dieu ».

Notre intention n'est pas de faire connaître en détail l'œuvre de Vinet. Ses écrits sont dans toutes les mains : ils fortifient les cœurs et ils relèvent les consciences par la puissance de vérité qui est en eux, en même temps qu'ils ravissent les esprits par le charme d'un style qui est celui d'un « maître consommé dans l'art de bien dire ». Nous avons à nous occuper de Vinet en tant qu'apologète. Et ici notre tâche est encore singulièrement simplifiée. M. Scherer, dans sa belle notice, a exposé d'une manière approfondie et dans un esprit élevé et sympathique la théologie de l'illustre penseur vaudois : or, cette théologie n'est autre que l'apologétique. Nous nous contenterons par conséquent de dire en simplicité l'impression que la lecture du grand écrivain a produite sur nous, renvoyant pour les détails et pour les origines du système à la brochure que nous venons d'indiquer. Nul n'ignore qu'il y a eu chez Vinet un développement continu et progressif. L'auteur des *Nouveaux discours* et des *Études évangé-*

liques est sensiblement différent de l'auteur des *Discours* de 1831. Il y a bien toujours le même principe de vie, la foi individuelle, mais à mesure que le penseur avance dans la carrière, ce principe est plus accusé et surtout plus dégagé de tout élément extérieur. Il faut tenir compte de cette marche spirituelle dans une appréciation de Vinet.

Vinet est l'apôtre de la conscience chrétienne. Son apologétique est essentiellement subjective. Selon lui, « l'objet du christianisme n'est pas une vérité abstraite; c'est un fait, c'est une personne, c'est Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. Nous ne croyons pas au christianisme, nous croyons en Jésus-Christ. Les rapports que nous entretenons comme chrétiens, ne sont pas des rapports intellectuels, des rapports de notre esprit avec une vérité, mais des rapports de personne à personne, des rapports de nous, hommes, avec Jésus-Christ, homme et Dieu » (*Études évang.*, p. 44).

Par quels moyens le christianisme, ou mieux Jésus-Christ (car le christianisme n'est qu'un effet), se légitimera-t-il comme divin? Sera-ce par des moyens extérieurs, par des preuves du dehors, par la critique, par le raisonnement, par le miracle? Vinet ne méprise pas de telles preuves, mais « après tout, trois choses demeurent certaines: la première, que ces preuves n'ont pas encore imposé silence et de longtemps encore ne l'imposeront à l'incrédulité, qui ne paraît pas plus dénuée que du temps de saint Paul d'arguments spécieux pour affaiblir la foi dans notre esprit; une seconde chose également certaine c'est qu'après qu'on a cru sur ces preuves-là, il reste encore une œuvre plus importante que la première, c'est de s'identifier par l'âme avec

les vérités que l'on a reçues, et cela c'est proprement la foi; la troisième enfin, c'est que très-heureusement cette dernière œuvre, non-seulement complète la première pour beaucoup de personnes, mais *suffit à elle seule*, et remplace toute autre démonstration... La vérité a ses preuves en elle-même, et quand nous nous munissons de preuves extérieures pour croire cette vérité, c'est dans le fond comme si nous allumions une chandelle pour voir le soleil» (*Études évang.*, p. 197).

Ailleurs Vinet, ayant peut-être en vue la fameuse objection de Rousseau, s'écrie : « Par quoi donc, dans cette recherche, ô vous tous, simples et ignorants, remplacerez-vous la science que vous n'avez pas, le temps même qui vous manque, et l'autorité qui forcément, se récuse et vous refuse son appui ? Par le cœur, direz-vous sans doute; mais comme le cœur n'est pas une autorité, à moins que le Saint-Esprit ne l'incline, ce sera le cœur incliné par le Saint-Esprit, ce sera le Saint-Esprit lui-même, ou, ce qui est la même chose, la vérité parlant directement à votre cœur; et vous ne voulez, vous ne pouvez pas croire que le Saint-Esprit se refuse à vos besoins aidés de vos supplicatians. Vous voilà hors de peine, et je vous en félicite, car vous n'en pouviez sortir autrement » (*Études sur Pascal*, p. 198).

Ainsi l'Évangile se légitime directement et par lui-même au cœur ou à la conscience. Voilà la grande thèse de Vinet, toute son apologétique. Et avec quelle puissance morale et quelle éloquence émue l'illustre écrivain proclame et défend, dans tous ses écrits, cette vérité capitale! On se souvient en particulier de ces magnifiques passages que nous répétons avec admiration : « Le cœur! l'intuition, la conscience intime de

la vérité religieuse, immédiatement saisie comme le sont les principes premiers! Thèse hardie et sublime qu'un bien plus grand que Pascal avait professée avant lui, dans cette mémorable injonction : Croyez à ma parole, sinon croyez aux œuvres que je fais. La vérité a ses titres en elle-même; elle est sa preuve à elle-même; elle se démontre en se montrant, et le cœur est le miroir de la vérité » (*Études sur Pascal*, p. 193). Et qui n'a présente au cœur et à l'esprit la belle comparaison suivante : « Vous rappelez-vous les usages de l'antique hospitalité? Avant de se séparer de l'étranger, le père de famille, brisant un sceau d'argile où certains caractères étaient imprimés, lui en donnait une moitié et conservait l'autre: après des années, ces deux fragments, rapprochés et rejoints, se reconnaissaient, pour ainsi dire, opéraient la reconnaissance de ceux qui se les présentaient mutuellement, et, en attestant d'anciennes relations, ils en formaient de nouvelles. Ainsi, dans le livre de notre âme, se rejoint à des lignes commencées leur complément divin; ainsi notre âme ne découvre pas, mais reconnaît la vérité; ainsi elle juge avec évidence qu'une rencontre impossible au hasard, impossible au calcul, est l'œuvre et le secret de Dieu, et c'est seulement alors que nous croyons véritablement. Redisons-le : l'Évangile est cru lorsqu'il a passé pour nous du rang de vérité extérieure au rang de vérité interne et, si j'ose le dire, d'instinct; lorsqu'il nous est à peine possible de distinguer sa révélation des révélations de la conscience; lorsqu'il est devenu pour nous un fait de conscience » (*Discours*, p. 431).

Tel est le principe général de l'apologétique de Vinet, l'harmonie de l'Évangile avec la conscience humaine.

En entrant maintenant dans les détails, nous reconnaîtrons dans cette apologétique les trois caractères suivants : la *moralité*, la *profondeur* et l'*intimité*.

C'est parce que Vinet est surtout moraliste qu'il est essentiellement apologète : ou mieux, comme nous avons eu occasion de le remarquer à propos d'autres théologiens, la morale et l'apologétique, prises à une certaine profondeur, se confondent : c'est tout particulièrement le cas pour Vinet. Le devoir, l'obligation morale, le sentiment du péché sont la base de son exposition : en ce sens Vinet est le disciple de Kant, car il fait de la loi de la conscience une réalité existant par elle-même. L'élément éthique de sa théologie apparaît surtout dans les *Nouveaux discours*, qui ne sont que des études sur les caractères ou les applications de la loi chrétienne. Ce côté de l'Évangile, que le Réveil avait laissé dans l'ombre, est mis en lumière par notre auteur avec complaisance, et j'oserai presque dire avec une certaine impatience contre les tendances du moment. Le système orthodoxe, tel qu'il fut compris alors, est décidément antinomien : la morale ne semble pas avoir, dans cette conception, de réalité substantielle, elle apparaît comme le résultat forcé et logique de l'amour pour Christ. Assurément personne n'a insisté avec plus de puissance que Vinet sur le pardon gratuit et sur l'amour que nous doit inspirer l'infinie charité de Dieu. Seulement, pour notre apologète, cet amour est déjà un acte, il enveloppe tous les progrès futurs et contient en lui toute la loi : il n'est pas une cause mécanique séparée de son effet, on peut dire qu'il n'y a ici ni effet ni cause ; le fait spirituel est saisi dans son ensemble, à l'état concret. Les œuvres ne sont pas un mérite devant Dieu ;

tout est grâce, mais les œuvres sont déjà contenues dans la foi et n'en sont point distinctes, comme un effet peut l'être de sa cause. « La foi est un acte moral. » « Croire est une action. » « Le christianisme a exclu les œuvres en tant que fondement de notre assurance; j'entends les œuvres extérieures; car saint Jacques apparemment n'avait pas cessé de marcher de droit pied, quand il disait que nous sommes justifiés par les œuvres et non par la foi seulement. Eh! qui ne voit en effet qu'il faudra bien qu'au dernier jour nous puissions produire des œuvres comme témoignage de notre foi, et qu'en ce sens au moins les œuvres nous justifient? Aussi est-il écrit : Heureux ceux qui meurent au Seigneur, car ils se reposent de leurs travaux et leurs œuvres les suivent... Mais il me semble que ceux qui réclament à grands cris les œuvres sont bien difficiles en œuvres, s'ils ne reconnaissent pas dans cette foi même, qui renferme tant d'efforts, qui suppose tant de luttes, qui emploie tant de forces, une œuvre aussi, la première des œuvres, l'œuvre des œuvres pour ainsi dire, l'acte le plus profond, le plus riche, le plus multiple, le plus fécond dont un être humain soit capable, un acte qui contient tous ceux qu'il faut faire, qui exclut tous ceux dont il faut s'abstenir » (*Études évang.*, p. 427). Ainsi le fond même du christianisme de Vinet est moral : la foi est un acte, elle enveloppe la loi; tandis que dans le système orthodoxe la loi est en dehors, à titre de conséquence forcée. Aussi bien cette différence d'appréciation ne manqua pas de se traduire en fait d'une manière un peu vive et sur un autre point : à ce sujet Vinet accusa nettement le Réveil d'être antinomien. A propos de la confession de foi de l'Église libre, le synode

supprima le mot *repentants* dans cette phrase proposée par la commission : « Il n'y a qu'un seul moyen de salut pour les pécheurs repentants, savoir la foi en Jésus-Christ ». Vinet ne se méprit pas sur la portée de cette suppression. « L'antinomianisme, dit-il, qui a été, pourquoi ne le dirions-nous pas ? l'une des faiblesses de notre Réveil et l'un des défauts de la prédication du Réveil, a, sans le vouloir, sans s'en douter, rejeté au second plan et presque rélégué dans l'ombre le dogme de la repentance comme condition du salut. » Les idées de révélation, de satisfaction, de justification, etc., sont aussi pour Vinet des notions essentiellement morales ; le salut est en définitive pour lui une vie, la foi « ne sauve que parce qu'elle régénère; elle consiste à recevoir dans le cœur des choses propres à le changer. »

Je signalais en second lieu comme caractère de l'œuvre de Vinet la profondeur dans la moralité. Voici ce que j'entends, et ma pensée sera plus nette si j'en expose successivement les éléments divers. On peut appeler morales les apologétiques qui, partant du fait général du péché, veulent montrer la divinité de l'Évangile par son accord avec nos vrais besoins. Mais, dans leurs développements, la plupart de ces apologétiques ne saisissent ni le péché ni le moyen de régénération dans leur profondeur : elles croient voir la satisfaction de nos besoins dans la satisfaction de nos facultés intellectuelles : nous serons meilleurs si nous connaissons d'une manière moins imparfaite la volonté de Dieu : elles placent la corruption dans la perversion de notre esprit, plutôt que dans la perversion de notre conscience : ainsi Abbadie, et même Pascal, en un sens. Vinet, au contraire, est fidèle au principe moral et va

jusqu'au fond. La corruption c'est la perversion de la conscience et ce que l'Évangile apporte comme remède, c'est avant tout la régénération. D'un autre côté, bien des apologètes avaient compris d'une manière quelque peu grossière la misère de l'homme et le bonheur que l'Évangile apporte au croyant : pour eux, ce bonheur c'était le ciel, c'était la vie future, c'était l'assurance du salut pour un temps plus ou moins éloigné : ainsi Charles Bonnet. Vinet, au contraire, affirme que la satisfaction est actuelle, que le ciel est ici bas, que la vie éternelle est la vie nouvelle, et il met la démonstration non dans le fait qu'un jour Dieu nous accordera la félicité, mais dans le fait que l'Évangile a la puissance de nous la procurer au moment même, en nous régénérant par la foi. Enfin, les apologètes avaient été frappés surtout de la condamnation, de la punition que le péché attire infailliblement sur nos têtes, et ils s'efforçaient de montrer que l'Évangile est vrai parce qu'il est la proclamation du pardon. Vinet va plus profondément au cœur de la question : il présente le péché avec ses éléments de lutte, d'angoisse, d'humiliation, nous montrant que le vrai malheur n'est pas une condamnation plus ou moins juridique, mais bien la séparation de l'âme avec Dieu, et que la vraie félicité, la paix, le bonheur que donne l'Évangile, ne consistent pas essentiellement dans une sentence d'absolution tombée du ciel, mais bien dans le moyen de réconciliation du pécheur avec le Père céleste. Qu'on se rappelle à ce sujet notre étude sur le principe de l'Église réformée ; nous avons établi que cette Église était dominée par l'idée du péché comme obstacle plutôt que par l'idée du péché comme condamnation, et que le salut pour

elle consistait par conséquent beaucoup plus dans la régénération (l'obstacle enlevé) que dans le pardon juridique (la sentence divine effaçant la condamnation). Vinet est donc le représentant authentique du type réformé, précisément parce que ses notions apologétiques sortent des profondeurs de la conscience morale.

Un dernier caractère de l'œuvre de Vinet, c'est, disions-nous, l'intimité. Nous entendons par là que dans son apologétique ne se trouve pas seulement un élément moral : il y a en même temps un élément mystique. La loi ne se présente jamais, dans les écrits du penseur vaudois, avec cette raideur que nous retrouvons dans bien des conceptions théologiques : elle est tout aussi impérative, mais elle n'a rien de brutal. La loi en Dieu ne nous offre plus ce caractère heurté et brisé, cette contradiction entre l'amour et la justice, qui sont un des traits malheureux du système orthodoxe : elle est la sainteté même. Enfin, la loi en Christ n'apparaît pas comme une simple morale en action, une règle traduite en fait : elle est une vie spirituelle. Ainsi l'élément mystique se marie à l'élément purement moral dans l'œuvre de Vinet. Et quelle puissance son apologétique gagne à une telle union! Comme l'homme se sent plus coupable et plus humilié! Comme Dieu se montre aussi redoutable, plus redoutable peut-être à cause de son amour même, mais comme il se montre toujours Dieu, c'est-à-dire Père! Et combien le Sauveur apparaît à la fois plus puissant et plus attrayant! Quand l'apologète nous mène en présence du Saint et du Juste, quand il nous fait lever les regards vers celui « qui nous fut donné, et non-seulement donné, mais livré pour notre salut »,

quand il nous dit la paix et la joie qui sont dans son amour, nous sentons dans la parole du théologien je ne sais quelle énergie secrète, et c'est l'élément mystique que je signale qui la lui communique. Il nous place en face de la plus sainte, de la plus auguste réalité. C'est le frère, c'est l'ami, c'est l'image du Père, c'est le Fils, ou mieux c'est Dieu visible, quoique voilé. On peut dire de Vinet ce qu'il disait lui-même de Stapfer : sa voix quand il parle de cet Être profondément aimé, tremble tout à la fois de crainte, de douleur et de joie; et l'éloquence de son amour, où l'enthousiasme se contient dans le respect, a des inflexions que nous n'avons retrouvées chez aucun autre écrivain. Mais c'est surtout en présence de la croix que la parole de l'apologète acquiert une puissance nouvelle. Là il frémit, il s'indigne, il admire, il nous découvre sous cette ignominie la majesté suprême, il nous montre à la lueur de cette sainteté auguste toute l'horreur de notre péché, en même temps qu'il nous communique un irrésistible élan pour en briser les liens odieux. Ce regard prolongé que Vinet nous fait lever sur Jésus-Christ et sur Jésus-Christ crucifié est à la fois pour nous une douleur, une admiration, une énergie, un salut. L'apologie devient ainsi un hommage, et la défense se transforme en adoration. Nous sommes persuadé que cet élément mystique que nous relevons chez notre auteur est une des principales causes de la puissance de son exposition apologétique.

Tel fut Vinet, profondément moral, subjectif dans son œuvre. Et nous nous associons pleinement à cette conclusion de son biographe : La tendance de la théologie moderne est éminemment subjective, et Vinet est

l'écrivain qui, dans nos pays de langue française, a le plus contribué à lui imprimer ce caractère.

Nous avons terminé notre exposition. Une conclusion développée ne nous paraît pas nécessaire : car le résultat de notre étude est plus ou moins indiqué à toutes les pages de ce livre. Si, cependant, on voulait que nous formulions ici notre pensée encore une fois et avec plus de rigueur, nous dirions :

La vraie apologétique, au point de vue de la science comme au point de vue de la foi, c'est, à notre avis, l'apologétique de la conscience chrétienne. Montrer à l'homme sa misère et sa grandeur, et lui présenter en Jésus-Christ la guérison de ses nobles souffrances et la satisfaction complète de ses besoins de sainteté, voilà l'œuvre de la science du salut.

L'étude de la question en elle-même, l'examen du principe de la théologie réformée, l'histoire de l'apologétique dans notre Église, tout nous a conduit à ce résultat et tout nous y confirme.

J'entends les objections, ou mieux, l'objection : car toutes peuvent se résumer en une seule : Eh! quoi ! Il n'y a selon vous qu'une preuve. Vous voulez donc être ainsi exclusif. Mais ne voyez-vous pas l'infinie variété des esprits et des cœurs? Tel est frappé par le côté moral de l'Évangile, tel par le côté miraculeux. Celui-ci est amené à la foi par la contemplation de la prophétie,

cet autre par la vue de la propagation extraordinaire du christianisme. Il ne faut pas ainsi fermer tous les chemins. En d'autres termes (et pour employer une parole qui hélas! a grandement cours dans le monde théologique et religieux), plusieurs routes conduisent à la croix de Jésus-Christ : peu importe celle que vous allez prendre : l'essentiel est d'arriver.

Nous ne saurions protester assez énergiquement contre une telle parole. Non, il n'y a pas plusieurs routes qui conduisent au sommet du Calvaire. Il n'y a en qu'une, une seule, vraie, sûre, efficace. C'est la route que suivit le Sauveur lui-même. C'est la route qu'après, lui ont prise tous les disciples, en gémissant. C'est la route de la souffrance morale, de l'humiliation intérieure, du cœur brisé, de la conscience angoissée. Il n'est pas vrai que vous arriviez jamais au haut de la montagne sainte, en suivant les sentiers unis et faciles du raisonnement abstrait, de l'autorité extérieure, de la critique historique ou de la vague sentimentalité. On nous parle d'aptitudes différentes, je le veux, mais l'homme est un avant d'être divers : et le centre de notre unité c'est la conscience. Et comme il n'y a qu'une conscience, et comme il n'y a qu'un péché, il n'y a aussi qu'un salut, et il n'y a aussi qu'un chemin, et un chemin, pour parler avec un maître, qu'il faut faire à pied, pieds nus, à genoux plutôt, à travers les cailloux tranchants, les épines et les ronces. Dans d'autres voyages c'est le terme qui importe; ici c'est la route. Nous ne parlons pas seulement au point de vue de la foi, nous parlons aussi au point de vue de la science.

Or, c'est ce chemin que décidément nous ont tracé nos pères : c'est ce chemin que nous retrouvons, en par-

ticulier dans la théologie apologétique, dans cette ligne qui va de Mornay à Vinet, avec plus ou moins de détours sans doute, mais au fond constamment poursuivie dans la même direction intime et morale. Il faut donc, sans hésitation, renouer et fortifier la tradition protestante, interrompue par les malheurs des temps. Il faut se rattacher, dans un esprit de ferveur et de largeur, à la foi et à la science du passé. Car cette science et cette foi reposent sur Jésus-Christ saisi directement par la conscience.

Telle est, selon nous, la vraie route. Y marcher avec piété et avec courage, c'est le devoir, et ce sera la gloire de la théologie moderne.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

INTRODUCTION.

PREMIÈRE PARTIE.

L'apologétique réformée au seizième et au dix-septième siècle, dans ses rapports avec la philosophie spiritualiste, en France.

SECONDE PARTIE.

L'apologétique réformée au dix-septième siècle, dans ses rapports avec la philosophie spiritualiste, au Refuge.

TROISIÈME PARTIE.

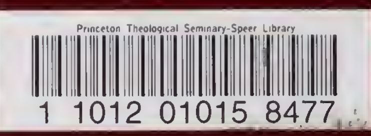
L'apologétique réformée au dix-huitième siècle, dans ses rapports avec la philosophie naturaliste.

QUATRIÈME PARTIE.

L'apologétique réformée au dix-neuvième siècle, dans ses rapports avec la philosophie de Kant.

DATE DUE

FACULTY			
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.



Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01015 8477